Сергій Плохій

Походження слов'янських націй

Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі



Serhii Plokhy

The Origins of the Slavic Nations

Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus

Cambridge University
Press 2006

Сергій Плохій

Походження слов'янських націй

Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі

Авторизований переклад з англійської

Критика
Київ 2015

УДК 94(=16)
ББК 63.3(0=Слов)
П 39

Книжку одного з найавторитетніших фахівців з історії Центрально-Східної Европи, очільника катедри ім. Грушевського й Українського наукового інституту Гарвардського університету професора Сергія Плохія присвячено питанню про історичні корені сучасних українців, білорусів і росіян. Зіперта на вельми широкій джерельній базі та зосереджена передусім на колізіях змагань за «руську спадщину» й на аналізі домодерних групових ідентичностей східних слов'ян, спільного і відмінного в їхніх культурах, історичних мітах, ідеологіях, візіях себе та інших тощо, монографія охоплює період від хрещення Русі до середини XVIII століття і має за мету підважити усталену традицію розглядати східнослов'янські народи як наперед визначені «предковічні» утворення, перенесені у давнину етноцентричні нації Нового часу. Ідентичність є проєктом і завжди перебуває у русі, стверджує це глибоко новаторське, переконливо ревізіоністичне дослідження, що його західні рецензенти оцінили як доконечне читання для всіх, хто вивчає історію слов'янства і цікавиться минулим Східної Европи.

Авторизований переклад здійснено за виданням:
Serhii Plokhy, *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*
(Cambridge University Press, 2006; ISBN 978-0-521-86403-9; 0-521-86403-8)
Переклали з англійської *Микола Климчук* (Передмова, Вступ, розділи 1–4) і *Тарас Цимбал* (розділи 5–8, Висновки)

Редактор *Андрій Мокроусов*

Мапи *Дмитра Вортмана*

В оформленні оправи використано: на першій сторінці – фраґмент ікони «Покров Богоматері» з Павлом Полуботком (перша пол. XVIII ст.; Національний архітектурно-історичний заповідник «Чернігів стародавній»); на 4-й сторінці – фраґмент ікони «Молільники-новгородці» (1467; Новгородський державний історико-архітектурний музей-заповідник)

Здизайнував обкладинку *Ярослав Гаврилюк*

Видання підготовано в рамках науково-видавничої програми Інституту Критики і випущено у світ за сприяння Українського наукового інституту Гарвардського університету

ISBN 978-966-8978-79-1

Марині

Зміст

Слово до українського читача ix

Передмова xi

Мапи xiii

Вступ 1

1. Походження Русі 9
2. Що сталося з Руською землею? 53
3. Під литовським шатром 93
4. Піднесення Московії 133
5. Творення руської нації 175
6. Чи було «возз'єднання»? 225
7. Винайдення Росії 277
8. Русь, Малоросія, Україна 331

Висновки 389

Покажчик 397

Список мап

Умовні знаки та скорочення xiv
1. Центрально-Східна Европа бл. 950 р. xv
2. Центрально-Східна Европа бл. 1050 р. xvi
3. Центрально-Східна Европа бл. 1220 р. xvii
4. Центрально-Східна Европа бл. 1265 р. xviii
5. Центрально-Східна Европа бл. 1375 р. xix
6. Центрально-Східна Европа бл. 1450 р. xx
7. Центрально-Східна Европа бл. 1550 р. xxi
8. Центрально-Східна Европа бл. 1655 р. xxii
9. Центрально-Східна Европа бл. 1686 р. xxiii
10. Центрально-Східна Европа бл. 1750 р. xxiv

Слово до українського читача

Цю книжку було завершено під час Помаранчевої революції. Вона вийшла друком у видавництві Кембриджського університету восени 2006 року, і коротка анотація на обкладинці обіцяла читачеві пояснення історичних питань про спільність і відмінність східнослов'янських народів та націй, що їх революція поставила на порядок денний, надто у західному світі. Тепер, після Евромайдану та Революції гідности, анексії Росією Криму та розв'язання війни на Донбасі, ці питання набувають ще більшої актуальности, і то не тільки на Заході.

Російська аґресія проти України та інспіровані ззовні сепаратистські рухи на сході країни відбулися і відбуваються під прапорами *«Русского мира»* – проєкту, який бере початок у православно-імперській ідеології XIX та початку XX століття і суттєво відрізняється від моделей розв'язання «українського питання» за совєтської доби. Якщо совєтська модель передбачала визнання на політичному та культурному рівні окремішньої української ідентичности та нації, то запроваджена 2014 року в Україні «новоросійська» модель *«Русского мира»* заперечує право українців на існування як окремого етносу та нації і трактує їх як частину російського цілого, не залишаючи місця навіть для етнографічного малоросійства. Втім, накидувана Кремлем стратегія поділу України за етнічними, лінґвістичними та культурними ознаками наразилася на спротив із боку переважної більшости українського суспільства, яке об'єдналося навколо загальноевропейських цінностей і поліетнічної та багатокультурної моделі української ідентичности.

Книжка, яку ви тримаєте у руках, розповідає про формування ідентичностей, що передували сучасним. Вона має за мету переглянути усталену в історіографії традицію розглядати східнослов'янські народи як примордіяльні (предковічні) утворення і «переселяти» у давнину етноцентричні нації модерної доби. Раніше науковці часто-густо уявляли минуле новочасних націй подібно до того, як іконописці зображують малятка Христа на руках Богородиці – маленького, але з цілком

дорослим обличчям і осмисленим поглядом, який не залишає сумніву, що його носій уже знає, ким він є. Модель дослідження, наведена понижче, відходить від традицій іконопису і нагадує радше відео цифрового мікроскопа, що демонструє у пришвидшеному темпі тривалі процеси виникнення, синтезу, розщеплення і трансформації складних утворень.

Те, що запропоновано замість застарілих (як методологічно, так і з огляду на доступні тепер джерела) концепцій націєтворення, є історією постання, адаптування та зміни кількох народо- або націєтворчих проєктів, які у довшій перспективі долучилися до формування модерних націй, але не були споконвічним їх уособленням. Картина, яку ми отримуємо внаслідок такої реконструкції уявлень, лояльностей та ідентичностей наших пращурів, є складною і динамічною, але вона дає уявлення про процеси творення колективних ідентичностей, що його попередня модель «пробудження» націй дати не хотіла і не могла. Я сподіваюся, ця книжка допоможе читачеві по-новому поглянути на наші сьогоднішні змагання за ідентичності та навколо них і завдяки цьому змінити власні уявлення про себе та інших. Адже одне з підставових тверджень цієї праці полягає у тому, що ідентичності завжди перебувають у русі. Нинішнє українське суспільство знає це ліпше за будь-кого.

Ця книжка йшла до українського читача майже десять років, і за цей час у мене накопичилося чимало боргів перед людьми та інституціями, дотичними до її української інкарнації. Загадаю тут тільки тих, кому завинив найбільше. Хочу висловити особливу подяку Миколі Климчуку і Тарасу Цимбалу за переклад праці, Вадимові Дивничу, Богдані Матіяш і Андрієві Мокроусову – за редаґування, Українському інституту Гарвардського університету – за фінансову підтримку, а видавництву «Критика» на чолі з моїм колеґою Григорієм Грабовичем – за видання книжки у цей вельми непростий революційний час.

Сергій Плохій
Кембридж, Масачусетс
16 січня 2015 року

Передмова

Я не мав наміру писати цю книжку, бо працював над іншим проєктом з модерної історії, втім, проблематика домодерних ідентичностей східних слов'ян поволі, але вперто почала забирати щораз більше мого часу й уваги. Проглядаючи великі сучасні наративи східнослов'янської історії, я раптом усвідомив, що наше сприйняття домодерних росіян, українців і білорусів далі покладається на погляди та парадигми, постали на початку минулого століття. За останнє століття в дослідженнях окремих тем і періодів східнослов'янської історії відбувся чималий проґрес, але головні парадигми кінця XIX – початку XX століття успішно пережили і совєтські утиски, і еміґрацію носіїв національних історіографічних традицій на Захід. Після розпаду СССР ці парадигми повернулися у східнослов'янські землі, ба навіть розквітли на руїнах совєтської історіографії.

Дружина мого американського знайомого, який готував доповідь про Михайла Грушевського (1866–1934), якось спитала, чи з'явився від часів Великої депресії хтось кращий за нього у ділянці української історії. «Правду кажучи, ні», – відповів той. Я поставив собі те саме запитання, маючи на увазі цілу сферу української, російської і білоруської історіографії. Довелося розширити хронологічні рамки і почати не від Великої депресії, а від російсько-японської війни 1904–1905 років і російської революції 1905-го. Саме тоді Грушевський опублікував перший у XX столітті нарис української історії; патріярх російської історіографії Васілій Ключевський почав видавати «Полный курс русской истории», а з тіні російської імперської історії почала виходити білоруська національна історіографія. На це розширене питання я так само відповів «ні». За останні сто років ніхто не зрівнявся з цими класиками, жоден інший підхід до «націоналізації» минулого не перевершив досягнень того покоління науковців. Урешті-решт, мені стало важко опиратися спокусі по-новому подивитися на панівні версії домодерної історії України, Росії та Білорусі, спробувавши зденаціоналізувати й осучаснити їх відповідно до теперішніх стандартів історичної науки. Так зрештою дійшло до написання цієї книжки.

Я не написав би її без допомоги (свідомої чи мимовільної) багатьох людей – іноді у них теж складалося враження, ніби я працюю над зовсім іншим проєктом. Хотів би, однак, подякувати тут тим, хто допоміг найбільше. Особлива подяка належить Мирославу Юркевичу за його підтримку, тактовні поради і ретельне редаґування моєї укранглійської мови. Поради Романа Шпорлюка, Блера Рубла, Тері Мартина і Тимоті Снайдера допомогли визначитися з масштабом книжки й аналітичними підходами. Так само корисними були ремарки Володимира Кулика, який (небезпідставно) відраджував мене писати цю працю. Я також дуже вдячний Френкові Сисину та Зенонові Когуту за те, що вони щедро ділилися думками про ранньомодерні українські тексти й ідентичності, а також книжками і ксерокопіями статтей зі своїх бібліотек. У великій пригоді стали дискусії про ранньомодерну російську й українську історію з Наталею Яковенко, Чарлзом Галпериним, Майклом Флаєром і Едвардом Кінаном. Пол Бушковіч, Саймон Френклін, ВалеріКівелсон, Дон Островскі, Олексій Толочко, Олена Русина і Міхаель Мозер прочитали окремі розділи книжки і дали цінні поради, як їх вдосконалити. Я також хочу подякувати учасникам Семінару з вивчення культурних ідентичностей (Албертський університет) – Івану Химці, Єлені Поґосян, Наталі Пилип'юк, Олегові Ільницькому, Гезер Колмен і Пітеру Роланду – за їхні зауваги до розділів книжки, наперед представлених на цьому семінарі. Частини розділів 7 і 8 увійшли спершу до статті «The Two Russias of Teofan Prokopovyč», уміщеній у збірнику «Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società» (Alessandria, 2004). Дякую Джовані Броджі Беркоф за поради стосовно змісту статті та редакторці цієї збірки Джовані Сєдиній за дозвіл використати тут частину цієї статті.

Я у великому боргу також перед учасниками Гуманітарної програми Американської ради наукових товариств із розвитку гуманітарних досліджень у Білорусі, Росії та Україні, а надто перед членами її відбіркового комітету – Анджеєм Тимовським, Вільямом Розенберґом, Джоан Нойберґер і перед адміністратором програми Ольґою Бухіною. Робота у цій програмі дала мені унікальну нагоду зустрітися з чільними українськими, російськими та білоруськими науковцями, що працюють у сферах, тісно пов'язаних із тематикою цієї книжки. Фонд катедр українознавства (Нью-Йорк) підтримав мої дослідження ґрантом, тож я хотів би висловити тут глибоку вдячність директору фонду Романові Процику за сприяння. Дякую також Майклу Вотсону, науковому редактору з історії у видавництві Кембриджського університету, який провів мій рукопис через складний видавничий процес. Моя щира подяка належить також працівникам видавництва Ізабель Дембікур, Джекі Ворен і Жаклін Френч за допомогу в редаґуванні тексту. Дякую також двом анонімним рецензентам, зауваження яких було враховано в остаточній версії книжки. Віктор Брехуненко люб'язно допоміг мені щодо авторських прав на використані мною матеріяли з України. Як завжди, дякую Пітеру Матилайнену за допомогу з комп'ютером. І нарешті, особлива подяка належить моїй родині в Канаді й Україні.

[2006]

Мапи

Умовні знаки

Території, що безпосередньо входять до тієї чи тієї держави:

(біле поле)	переважно з осілим населенням
(крапки)	переважно з кочовим населенням
(штрихування)	«бездержавні» території, залежні від тієї чи тієї держави
(сіре поле)	території, не контрольовані жодною державою

Кордони держав:

…………	гіпотетичні / розмиті
--------	достовірні / чіткі
-·-·-·-·	кордони автономних утворень

Місця і дати подій:

Конотоп 1659 ✕ *битв*

Деуліно 1618 ⚑ *інших*

Київ ◎ столиці держав, великих феодальних володінь

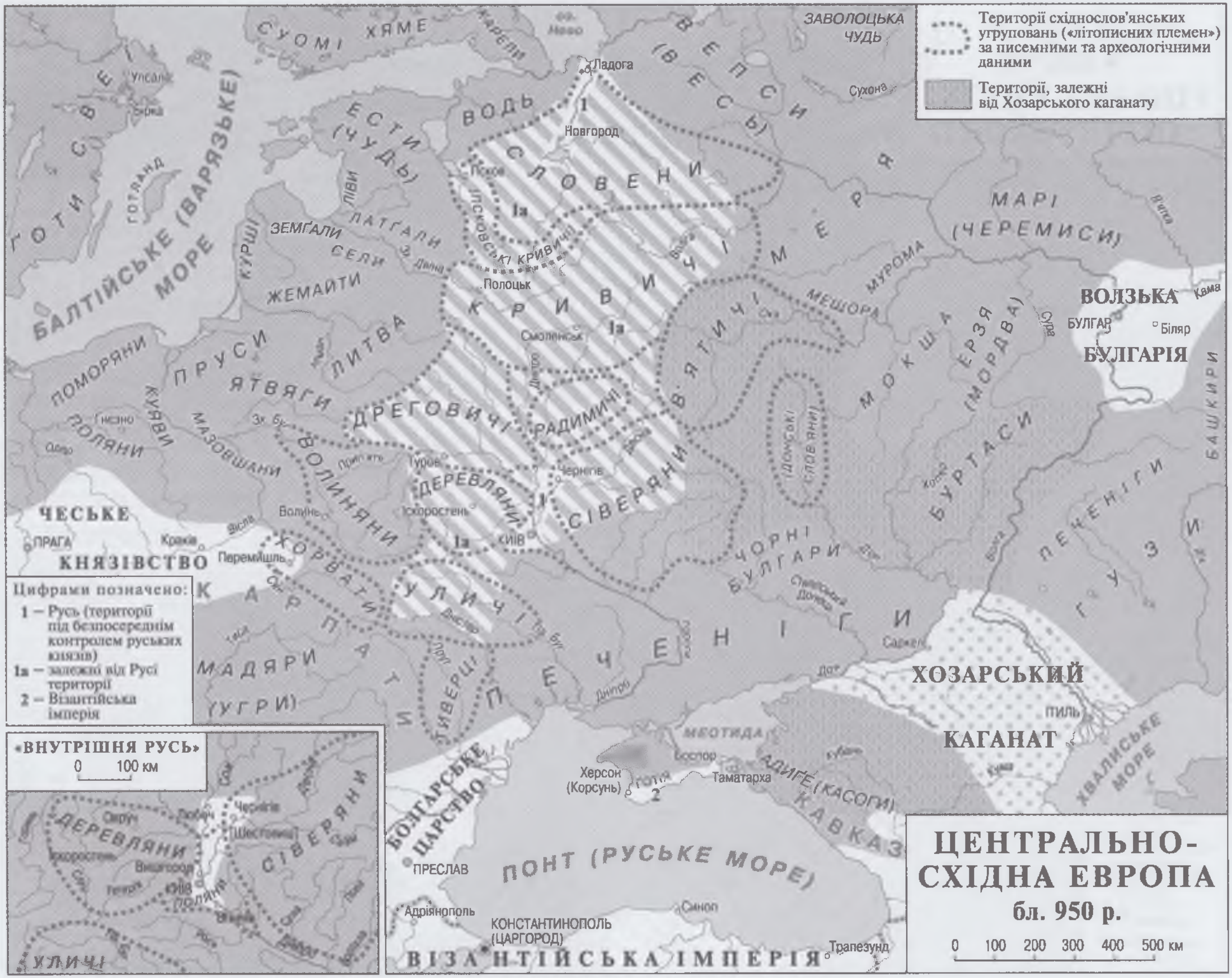
Глухів ⊙ центри автономних утворень та інших територій

Почаївський ✝ монастирі

Скорочення:

вел.	– великий
зх.	– західний
імп.	– імперія
кор.	– королівство
кн.	– князівство
пд.	– південний
респ.	– республіка

У квадратних дужках – умовні / сучасні назви об'єктів, не відомих із писемних джерел



ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА
бл. 950 р.
0 100 200 300 400 500 км
Території східнослов'янських угруповань («літописних племен») за писемними та археологічними даними
Території, залежні від Хозарського каганату
Цифрами позначено:
1 – Русь (території під безпосереднім контролем руських князів)
1а – залежні від Русі території
2 – Візантійська імперія
«ВНУТРІШНЯ РУСЬ»
0 100 км
ДЕРЕВЛЯНИ
СІВЕРЯНИ
ПОЛЯНИ
УЛИЧІ
Іскоростень
Вишгород
Київ
Любеч
Чернігів
[Шестовиця]
СУОМІ
ХЯМЕ
КАРЕЛИ
оз. Нево
ЗАВОЛОЦЬКА ЧУДЬ
ВЕПСИ (ВЕСЬ)
Ладога
Сухона
ГОТИ
СВЕІ
Упсала
Бірка
ГОТЛАНД
БАЛТІЙСЬКЕ (ВАРЯЗЬКЕ) МОРЕ
ЕСТИ (ЧУДЬ)
ВОДЬ
Новгород
СЛОВЕНИ
ЛІВИ
Псков
ПСКОВСЬКІ КРИВИЧІ
ЗЕМГАЛИ
ЛАТГАЛИ
СЕЛИ
КУРШІ
ЖЕМАЙТИ
Полоцьк
КРИВИЧІ
МЕРЯ
МАРІ (ЧЕРЕМИСИ)
МУРОМА
МЕЩОРА
ВОЛЗЬКА БУЛГАРІЯ
БУЛГАР
Біляр
Кама
ПОМОРЯНИ
ПРУСИ
ЛИТВА
ЯТВЯГИ
Смоленськ
В'ЯТИЧІ
МОКША
ЕРЗЯ (МОРДВА)
ГНЄЗНО
ПОЛЯНИ
КУЯВИ
МАЗОВШАНИ
ДРЕГОВИЧІ
РАДИМИЧІ
(ДОНСЬКІ СЛОВ'ЯНИ)
БУРТАСИ
БАШКИРИ
ВОЛИНЯНИ
Туров
Чернігів
ДЕРЕВЛЯНИ
СІВЕРЯНИ
ЧЕСЬКЕ КНЯЗІВСТВО
ПРАГА
Краків
Волинь
Іскоростень
Перемишль
ХОРВАТИ
Київ
ЧОРНІ БУЛГАРИ
ПЕЧЕНІГИ
ГУЗИ
КАРПАТИ
УЛИЧІ
МАДЯРИ (УГРИ)
ТИВЕРЦІ
ПЕЧЕНІГИ
Саркел
ХОЗАРСЬКИЙ КАГАНАТ
ІТИЛЬ
ХВАЛИСЬКЕ МОРЕ
МЕОТИДА
Боспор
Таматарха
Херсон (Корсунь)
ГОТІЯ
АДИГЕ (КАСОГИ)
КАВКАЗ
БОЛГАРСЬКЕ ЦАРСТВО
ПРЕСЛАВ
ПОНТ (РУСЬКЕ МОРЕ)
Адріанополь
КОНСТАНТИНОПОЛЬ (ЦАРГОРОД)
Синоп
Трапезунд
ВІЗАНТІЙСЬКА ІМПЕРІЯ



ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА
бл. 1050 р.



ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА бл. 1220 р.


ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЄВРОПА
бл. 1265 р.
0 100 200 300 400 500 км
Території з невідомим статусом
Спільний кордон Золотої Орди та залежних від неї держав
Цифрами позначено:
1 – Данське королівство
2 – Священна Римська імперія
3 – Вітебське князівство
4 – Муромське князівство
5 – Турово-Пінське князівство
6 – Трапезундська імперія
7 – Грузинське царство
ШВЕДСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
СУОМІ
ХЯМЕ
КАРЕЛИ
ВЕПСИ
НОВГОРОДСЬКА РЕСПУБЛІКА
ПЕРМ
ВЕЛИКЕ КНЯЗІВСТВО ВЛАДИМИРСЬКЕ
МАРІ (ЧЕРЕМИСИ)
БУЛГАРИ
БАЛТІЙСЬКЕ МОРЕ
ТЕВТОНСЬКИЙ ОРДЕН
ДАНСЬКЕ КОР.
ВЕЛ. КН. ЛИТОВСЬКЕ
ВЕЛ. КН. СМОЛЕНСЬКЕ
ВЕЛ. КН. ЧЕРНІГІВСЬКЕ
ВЕЛ. КН. РЯЗАНСЬКЕ
МОКША
ЕРЗЯ (МОРДВА)
БУРТАСИ
БАШКИРИ
ПОЛЬСЬКІ КНЯЗІВСТВА
ГАЛИЦЬКО-ВОЛИНСЬКЕ КНЯЗІВСТВО
ЧЕСЬКЕ КОР.
КАРПАТИ
УГОРСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
ВАЛАХИ
ЗОЛОТА ОРДА
АЗОВСЬКЕ МОРЕ
КАСПІЙСЬКЕ МОРЕ
ЧЕРКЕСИ
АЛАНИ
КАВКАЗ
ЧОРНЕ МОРЕ
БОЛГАРСЬКЕ ЦАРСТВО
ВІЗАНТІЙСЬКА ІМПЕРІЯ
РУМСЬКИЙ СУЛТАНАТ
СТОКГОЛЬМ
Або
Ревель
Псков
НОВГОРОД
Білоозеро
Устюг
Ярославль
Ростов
Переяслав-Заліський
Твер
ВЛАДИМИР
Москва
Нижній Новгород
МУРОМ
РЯЗАНЬ
Булгар
Рига
Полоцьк
ВІТЕБСЬК
СМОЛЕНСЬК
БРЯНСЬК
Кернава
Кенігсберг
Гданськ
Щецин
Гродно
Новогрудок
Мінськ
ПЛОЦЬК
Дрогичин
Берестя
ПІНСЬК
Чернігів
Путивль
Курськ
Познань
Вроцлав
САНДОМИР
Володимир
Луцьк
ХОЛМ
ПРАГА
КРАКІВ
Ярослав 1245
Перемишль
Львів
Галич
Київ
Бакота
Унґвар
Тиса
Відень
Пожонь
ЕСТЕРҐОМ
БУДА
Калка 1223
САРАЙ
Херсон (Корсунь)
Готія
Сугдея
Вічина/Січина
ТИРНОВО
Адріанополь
КОНСТАНТИНОПОЛЬ (ЦАРГОРОД)
Тесалоніки
Синоп
ТРАПЕЗУНД
Волга
Ока
Дон
Дніпро
Десна
Прип'ять
Дністер
Прут
Дунай
Кама
Вятка
Урал
Кубань
Одра
Вісла
Німан
Зах. Двіна


Цифрами позначено:
1 – Псковська республіка
2 – Білозерське князівство
3 – Ярославське князівство
4 – Велике князівство Московське
5 – Велике князівствоТверське
6 – Ростовське князівство
7 – Велике князівство Суздальсько-Нижньоновгородське
8 – Стародубське князівство
9 – Велике князівство Смоленське
10 – Муромське князівство
Цифрами позначено:
11 – Велике князівство Рязанське
12 – спільні володіння Москви і Новгорода
13 – спільні володіння Ростова і Новгорода
14 – Мазовецьке князівство
15 – Руський домен короля
16 – Генуезька республіка
17 – Відинське князівство
18 – Тирновське царство
19 – Добруджанський деспотат
20 – Візантійська імперія
21 – держава Джандарів
22 – Трапезундська імперія
23 – держава Ертені
24 – Грузинське царство
Спільний кордон володінь угорського короля та його васалів
Спільний кордон Золотої Орди та залежних від неї держав
ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА
бл. 1375 р.
0 100 200 300 400 500 км
ШВЕДСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
НОВГОРОДСЬКА РЕСПУБЛІКА
ВЕЛИКЕ КНЯЗІВСТВО ЛИТОВСЬКЕ
ЗОЛОТА ОРДА
ПОЛЬСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
УГОРСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
ПОДІЛЬСЬКЕ КН.
МОЛДАВІЯ
ВОЛОЩИНА
ОСМАНСЬКА ДЕРЖАВА
СВЯЩЕННА РИМСЬКА ІМПЕРІЯ
ТЕВТОНСЬКИЙ ОРДЕН
ДАНСЬКЕ КОР.
БАЛТІЙСЬКЕ МОРЕ
ЧОРНЕ МОРЕ
АЗОВСЬКЕ МОРЕ
КАСПІЙСЬКЕ МОРЕ
МАРІ (ЧЕРЕМИСИ)
БУЛГАРИ
МОКША
ЕРЗЯ (МОРДВА)
ВЕПСИ
БАШКИРИ
КАРЕЛИ
ЧЕРКЕСИ
КАВКАЗ
КАРПАТИ
Абоˆ
Ревель
Рига
ПСКОВ
НОВГОРОД
БІЛООЗЕРО
Вологда
ЯРОСЛАВЛЬ
Кострома
РОСТОВ
Суздаль
Владимир
ТВЕР
Торжок
МОСКВА
НИЖНІЙ НОВГОРОД
МУРОМ
ПЕРЕЯСЛАВ РЯЗАНСЬКИЙ
Мохши
Булгар
В'ятка
Полоцьк
Вітебськ
СМОЛЕНСЬК
Мстиславль
Брянськ
Ковно
ВІЛЬНО
Гродно
Мінськ
Новгородок
Новгород-Сіверський
Берестя
Пінськ
Чернігів
Путивль
Київ
Кенігсберг
Данциг
МАРІЄНБУРГ
Штетин
Познань
ЧЕРСЬК
Холм
Володимир
Луцьк
Сандомир
КРАКІВ
Бреслау
Прага
Перемишль
ЛЬВІВ
Галич
Брацлав
КАМ'ЯНЕЦЬ
Сині Води 1363
Унгвар
Відень
Пожонь
БУДА
БАЯ
пороги
[Кучугури]
[Тавань]
Білгород
Кілія
Азак/Тана
Крим/Солхат
Кафа
Маджари
Укек
Бельджамен
САРАЙ-АЛ-ЖЕДИД
САРАЙ
Сарайджук
АРДЖЕШ
ВІДИН
ТИРНОВО
КАРВУНА
Средець
ЕДІРНЕ
КОНСТАНТИНОПОЛЬ (ЦАРГОРОД)
Тесалоніки
Синоп
ТРАПЕЗУНД
Зх. Двіна
Німан
Дніпро
Десна
Прип'ять
Ока
Волга
Дон
Кама
Сура
Хопер
Дунай
Прут
Дністер
Пд. Буг
Кубань
Кума
Сухона
Вятка


Спільний кордон володінь польського короля та його васалів
ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА
бл. 1450 р.
0 100 200 300 400 500 км
Цифрами позначено:
1 – Ярославське князівство
2 – Молозьке князівство
3 – Велике князівство Московське
4 – Ростовське князівство
5 – спільні володіння Москви і Новгорода
6 – спільні володіння Ростова і Новгорода
7 – князівство Теодоро (Готія)
8 – Генуезька республіка
9 – Візантійська імперія
10 – Трапезундська імперія
11 – Грузинське царство
ШВЕДСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
БАЛТІЙСЬКЕ МОРЕ
ДАНСЬКЕ КОР.
ТЕВТОНСЬКИЙ ОРДЕН
НОВГОРОДСЬКА РЕСПУБЛІКА
НОВГОРОДСЬКА РЕСП.
ПСКОВСЬКА РЕСП.
ВЕЛИКЕ КНЯЗІВСТВО ЛИТОВСЬКЕ
ВЕЛИКЕ КНЯЗІВСТВО МОСКОВСЬКЕ
ВЕЛ. КН. ТВЕРСЬКЕ
ВЕЛ. КН. РЯЗАНСЬКЕ
ПОЛЬСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
МАЗОВЕЦЬКЕ КН.
СВЯЩЕННА РИМСЬКА ІМПЕРІЯ
УГОРСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
КАРПАТИ
МОЛДАВІЯ
ВОЛОШИНА
СЕРБСЬКЕ КНЯЗІВСТВО
ОСМАНСЬКА ІМПЕРІЯ
ЧОРНЕ МОРЕ
АЗОВСЬКЕ МОРЕ
КРИМСЬКИЙ ХАНАТ
ВЕЛИКА ОРДА
КАЗАНСЬКИЙ ХАНАТ
АСТРАХАНСЬКИЙ ХАНАТ
НОГАЙСЬКА ОРДА
БАШКИРИ
МАРІ (ЧЕРЕМИСИ)
МОКША
ЕРЗЯ (МОРДВА)
ПЕРМ
В'ЯТСЬКА ЗЕМЛЯ
КАРЕЛІЯ
ЧЕРКЕСИ
КАВКАЗ
КАСПІЙСЬКЕ МОРЕ
СТОКГОЛЬМ
Готланд
Ревель
Рига
Псков
НОВГОРОД
Виборг
Ладозьке оз.
Білоозеро
Устюг
Вологда
МОЛОГА
Кострома
ЯРОСЛАВЛЬ
ТВЕР
РОСТОВ
Троїце-Сергієв
Владимир
МОСКВА
Муром
Нижній Новгород
В'ятка
КАЗАНЬ
ПЕРЕЯСЛАВ-РЯЗАНСЬКИЙ
Полоцьк
Вітебськ
Смоленськ
Ковно
ВІЛЬНО
Кревo 1385
Мінськ
Новогрудок
Брянськ
Куликове поле 1380
Кенігсберг
Данциг
МАРІЄНБУРГ
Грюнвальд 1410
Штетин
Познань
Берестя
Пінськ
Прип'ять
Чернігів
Путивль
Бреслау
Городло 1413
Луцьк
Київ
Прага
Оломоуц
КРАКІВ
Львів
Черкаси
Ворскла 1399
Кам'янець
Брацлав
Ужгород
Пожонь
Відень
СУЧАВА
БУДА
Дюлафегервар
Білгород
Кілія
Крим/Солхат
Кафа
Азак/Тана
Сарайджук
ХАДЖИТАРХАН
ТИРГОВІШТЕ
Силістрія
Варна
Софія
Месемврія
ЕДІРНЕ
КОНСТАНТИНОПОЛЬ (ЦАРГОРОД)
Синоп
ТРАПЕЗУНД
Салоніки
Дніпро
Десна
Дон
Волга
Ока
Хопер
Сура
Кама
Вісла
Одра
Німан
Дунай
Прут
Дністер
Пд. Буг
Кубань
Кума
Яїк
Олт
Сухона
Вятка
Пороги
Зх. Двіна
Сіверський Донець



ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА бл. 1550 р.



ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА бл. 1655 р.



ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА бл. 1686 р.
Цифрами позначено:
1 – герцогство Курляндія
2 – Шведське королівство
3 – курфюрство Бранденбург
4 – Османська імперія
5 – Правобережна Україна
6 – Імеретинське царство
Спільний кордон володінь польського короля та його васалів
Спільний кордон Османської імперії та залежних від неї держав / територій
Спільний кордон Московського царства та залежних від нього держав / територій
0 100 200 300 400 500 км
ШВЕДСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
БАЛТІЙСЬКЕ МОРЕ
МОСКОВСЬКЕ ЦАРСТВО
Велике князівство Литовське
РІЧ ПОСПОЛИТА
Польське королівство
ГЕТЬМАНЩИНА
ВОЛОДІННЯ АВСТРІЙСЬКИХ ГАБСБУРГІВ
ТРАНСИЛЬВАНІЯ
МОЛДАВІЯ
ВОЛОЩИНА
ЗАПОРОЖЖЯ
КРИМСЬКИЙ ХАНАТ
АЗОВСЬКЕ МОРЕ
ЧОРНЕ МОРЕ
КАСПІЙСЬКЕ МОРЕ
КАЛМИЦЬКИЙ ХАНАТ
ДОНСЬКІ КОЗАКИ
КАВКАЗ
ОСМАНСЬКА ІМПЕРІЯ
МАРІ (ЧЕРЕМИСИ)
ЧУВАШІ
МОКША
ЕРЗЯ (МОРДВА)
ТАТАРИ
БАШКИРИ
КАРЕЛИ
ЧЕРКЕСИ
СТОКГОЛЬМ
МІТАВА
ВІЛЬНО
ВАРШАВА
МОСКВА
БАТУРИН
НЕМИРІВ
ВІДЕНЬ
БАГЧИСАРАЙ
БУХАРЕСТ
СТАМБУЛ (ЦАРГОРОД)



Цифрами позначено:
1 – герцогство Курляндія
2 – Пруське королівство
3 – курфюрство Саксонія
4 – Османська імперія
5 – Імеретинське царство
ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНА ЕВРОПА
бл. 1750 р.
0 100 200 300 400 500 км
Спільний кордон володінь польського короля та його васалів
Спільний кордон Османської імперії та залежних від неї держав / територій
Спільний кордон Російської імперії та залежних від неї держав / територій
ШВЕДСЬКЕ КОРОЛІВСТВО
СТОКГОЛЬМ
БАЛТІЙСЬКЕ МОРЕ
Готланд
Або
Виборг
КАРЕЛІ
Ладозьке оз.
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
Ревель
Дерпт
Новгород
Псков
Рига
МІТАВА
РОСІЙСЬКА ІМПЕРІЯ
Вологда
Хлинов
Ярославль
Кострома
Твер
Троїце-Сергієва лавра
МОСКВА
Владимир
Нижній Новгород
Казань
МАРІ (ЧЕРЕМИСИ)
ЧУВАШІ
ТАТАРИ
МОКША
ЕРЗЯ (МОРДВА)
БАШКИРИ
Симбірськ
Самара
Саратов
Царицин
Астрахань
КАЛМИЦЬКИЙ ХАНАТ
ЯЇЦЬКІ КОЗАКИ
КАСПІЙСЬКЕ МОРЕ
Рязань
Тула
Ока
Смоленськ
Брянськ
Курськ
Воронеж
Білгород
Харків
Полтава
Полтава 1709
Стародуб
ГЛУХІВ
Гетьманщина
Чернігів
Київ
Переяслав
Запорожжя
СІЧ
ДОНСЬКІ КОЗАКИ
Азов
Велике князівство Литовське
Ковно
ВІЛЬНО
Полоцьк
Вітебськ
Мінськ
Гродно
Кенігсберг
Данциг
Штетин
РІЧ ПОСПОЛИТА
Польське королівство
Познань
ВАРШАВА
Берестя
Люблін
Луцьк
Почаївський
Острог
Житомир
Вінниця
Кам'янець
Львів
Краків
Бреслау
Прага
ПРУСЬКЕ КОР.
ВОЛОДІННЯ АВСТРІЙСЬКИХ ГАБСБУРГІВ
ВІДЕНЬ
Пресбург
Ужгород
Унґвар
Буда
Дюлафегервар
Ляйбах
Загреб
Белград
Хотин
МОЛДАВІЯ
ЯСИ
Бендери
Ак-Керман
Озю (Очаків)
КРИМСЬКИЙ ХАНАТ
АЗОВСЬКЕ МОРЕ
БАГЧИСАРАЙ
Кефе
ЧЕРКЕСИ
КАВКАЗ
ВОЛОЩИНА
БУХАРЕСТ
Силістрія
Софія
ЧОРНЕ МОРЕ
Синоп
Трабзон
Едірне
СТАМБУЛ (ЦАРГОРОД)
Салоніки
ОСМАНСЬКА ІМПЕРІЯ

Вступ

Розпад Совєтського Союзу в 1991 році продемонстрував цілому світу, що СССР і Росія – не те саме, хоча, вживаючи ці назви як синоніми, західні медії десятиліттями привчали читачів до протилежного. Політичні події на постсовєтському просторі показали, що ототожнювати СССР із Росією було неправильним з огляду не лише на неслов'янські республіки колишнього Союзу, а й на українців і білорусів, найближчих східнослов'янських родичів росіян. Кожна з трьох новопосталих незалежних держав проявила свій характер по-своєму і пішла власним шляхом непростих посткомуністичних перетворень. Після тривалого періоду політичної нестабільності й економічного хаосу Росія обрала варіянт сильної держави з виразними авторитарними тенденціями і претензією на роль реґіональної наддпотуги. Білорусь, зазнавши недовгого демократичного розвитку, припинила спроби зреформувати свою політичну й економічну систему і заходилася практикувати неосовєтську ідеологію та жорсткий авторитаризм з елеметами культу особи. Україна, найдемократичніша серед усіх східнослов'янських країн, хилитається між Сходом і Заходом у пошуках свого місця у новій Европі. Попри очевидні відмінності цих трьох постсовєтських держав, вони мають багато спільного, коли мова заходить про їхню культуру й історію, що сягає києворуських часів.

Совєтські історики часто писали про Київську Русь як про колиску трьох братніх народів. За цієї логіки, східні слов'яни, подібно до будівничих Вавилонської вежі, попервах становили одну давньоруську народність, яка говорила спільною мовою. І лише через монгольську навалу давньоруський народ розділився, а розвиток його відламів пішов різними шляхами, що врешті-решт і привело до формування трьох сучасних націй. Імперські російські історики, а вслід за ними частина сучасних російських політиків, дотримувалися і далі дотримуються іншого погляду: історія Київської Русі належить єдиній неподільній російській нації, українці та білоруси є її підгрупами, їхня культура і мова – це, відповідно, варіянти російської

культури та діялекти російської мови, а не окремі мовні і культурні феномени. Українська національна історіографія, навпаки, розглядає Київську Русь як засадничо українську державу і стверджує, що відмінності між росіянами й українцями були помітними і доволі суттєвими ще за тих часів. Цей погляд має певну підтримку серед білоруських істориків, які шукають витоків своєї нації в історії середньовічного Полоцького князівства. Хто з істориків має рацію? Де є витоки трьох сучасних східнослов'янських націй? Саме ці питання я ставив перед собою, досліджуючи походження модерних України, Росії і Білорусі[1].

У цій книжці я спираюся на тому засновку, що києворуський проєкт творення однієї ідентичности таки справив глибокий вплив на майбутні ідентичності всіх етнічних груп, які складали київську державу. Цей проєкт задав параметри руської спадщини, яка й досі лежить у підмурівку культурної споріднености трьох східнослов'янських народів. Я розглядаю східних слов'ян післякиївського періоду як численну групу осібних спільнот, які мали і розвивали власні ідентичності. Кількість домодерних східнослов'янських спільнот, посталих на руїнах київської держави, менша за сімдесят дві – число народів, що на них Господь поділив людство, давши зухвалим будівничим Вавилонської вежі різні мови. Проте вона вочевидь більша за кількість народностей або ж етносів, що їх нараховують як поборники існування єдиної давньоруської народности, так і ті, хто вважає, що три окремі східнослов'янські народи існували від самого початку. Підхід, який я використовую у дослідженні історичних коренів новочасних українців, білорусів і росіян, ґрунтується на ідентифікації та реконструкції втрачених структур групової ідентичности. Мене особливо цікавлять ті типи ідентичностей, що їх можна зінтерпретувати як більш-менш далеких попередників модерних ідентичностей сучасних націй. Я керуюся припущенням, що не існує етносу або народу без осібної ідентичности; знайти коріння такої ідентичности й означає, в ґрунті речі, показати коріння самого народу чи нації.

Ця книжка охоплює період від хрещення Київської Русі до середини XVIII століття, коли на свідомість східнослов'янських еліт почали впливати ідеї новочасного націоналізму. Як уже було згадано в передмові, ідея книжки виникла з розчарування тим, як домодерну історію східних слов'ян потрактовує сучасне історіописання. В університетських підручниках і масовій літературі з цієї тематики досі переважають концепції, пов'язані з «примордіялістськими» спробами знайти модерну націю далеко в минулому. Моя книжка підважує намагання «знаціоналізувати»

[1] Про конкурентні інтерпретації києворуської історії в сучасній українській, російській і білоруській історіографіях див.: Andrew Wilson, *The Ukrainians: Unexpected Nation*, New Haven and London, 2000, с. 1–11 (укр. вид.: Ендрю Вілсон. *Українці: несподівана нація*, Київ, 2004); Taras Kuzio, «Historiography and National Identity among the Eastern Slavs: Towards a New Framework», *National Identities* 3, № 2 (2001), с. 109–132. В усіх вісьмох розділах книжки є детальний історіографічний огляд цих інтерпретацій.

східнослов'янську історію від імені модерних націй і показує розвиток домодерних ідентичностей, який виходить поза межі звичної нам східнослов'янської тріяди.

Історія як наукова дисципліна постала в епоху націоналізму. Сам цей факт «обтяжив» усі великі наративи тієї доби завданням знаціоналізувати період до 1800 року й у такий спосіб злеґітимізувати злет і тягле існування модерних націй та національних держав. У другій половині XX століття цей підхід було піддано серйозній критиці, передусім з боку «модерністів» – істориків і суспільствознавців, які доводили, що до початку Нового часу націй не існувало[2]. У тривалій дискусії модерністів із «примордіялістами» я підтримую перших, але водночас поділяю критику їх із боку «ревізіоністів», які шукають витоків націй у домодерних часах і наголошують етнічне походження модерних націй. Услід за Джоном Армстронґом, Ентоні Смітом, Едріеном Гастинґсом та іншими «ревізіоністами», я вважаю, що витоки модерних націй слід шукати в домодерних національних спільнотах або етносах (Сміт називає їх ethnies[3]). Я використовую означення Едріена Гастинґса: народність – це «група людей, які мають спільну культурну ідентичність і розмовну мову». Я також поділяю його ширшу дефініцію нації: «набагато самосвідоміша спільнота», яка, будучи «сформована з однієї або кількох народностей і, як правило, ототожнювана за власною літературою... має або висуває права на політичну ідентичність і автономію як народ, а також контролює певну територію...»[4].

Домодерні народи, звісно, відрізнялися від модерних націй, але я доводжу, що ідентичності, пов'язані з обома типами спільнот, були результатами схожих проєктів творення. У цьому сенсі я згоден із Ентоні Смітом, який стверджує, що складники домодерних «ідентичностей і культур – міти, пам'ять, символи та цінності – нерідко можна адаптувати до нових обставин і отримати нові смисли та нові функції» в рамках націєтворчих проєктів[5]. Характеристики домодерних етносів (згідно зі Смітом, це колективна назва, спільний міт про походження, спільна історія, осібна культура, зв'язок із певною територією та відчуття солідарности) дуже схожі на

---

[2] Серед найвпливовіших «модерністських» праць останніх кількох десятиліть див.: Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983 (укр. пер.: Ернест Ґелнер. *Нації та націоналізм; Націоналізм*, пер. з англ. Г. Касьянова, Київ, 2003); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, 1983 (укр. пер.: Бенедикт Андерсон. *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*, пер. з англ. В. Морозова, Київ, 2001); Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990.

[3] Див.: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, 1986. Інша спроба поширити життя націй на домодерні часи: John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, NC, 1982; Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, New York, 2003.

[4] Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, 1997, с. 1–4.

[5] Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, с. 3.

складники самоусвідомлення модерної нації[6]; те саме, на мою думку, стосується і двох типів ідентичности. Національна ідентичність постає зі складників ідентичности етнічної – модерної чи домодерної, але й етнічна ідентичність часто-густо визначається лояльністю до спільної культури, мітології і політичних інституцій, що їх деякі дослідники пов'язують винятково з модерною національною ідентичністю. Саме усвідомлення тісного зв'язку між етнічними (протонаціональними) та національними типами ідентичности і спонукало мене досліджувати їх у тандемі.

Досліджуючи історію східнослов'янських ідентичностей, я спирався на методи, що їх розвивали і «модерністи», і «ревізіоністи». Ідея про те, що національні наративи, через які модерні суспільства означують себе, є продуктом «націоналізації» минулого, здійсненої істориками XIX – початку XX століття, походить із модерністського арсеналу. Я також приймаю означення нації як «уявленої спільноти», запропоноване «модерністом» Бенедиктом Андерсоном, і поділяю його тезу про те, що національні ідентичності формулюються та функціонують як культурні тексти. Проте, на відміну від «модерністів», я розсуваю рамки цього підходу і застосовую його у дослідженні домодерних спільнот, наголошуючи середньовічні та ранньомодерні корені націй і національних ідеологій. Під цим оглядом, моя книжка долучається до корпусу дедалі ряснішої «ревізіоністської» літератури, яка постулює існування націй до націоналізму. Водночас я не шукаю модерний націоналізм у минулому і заперечую «примордіялістські» припущення щодо тисячолітньої історії сучасних націй. Натомість я заглиблююсь у процес конструювання середньовічних і ранньомодерних ідентичностей і простежую зміни в їхній структурі та значенні.

Я сповідую «м'який» (у сенсі Роджерса Брубейкера та Фредерика Купера) підхід до «ідентичності» – центрального поняття цієї книжки. Цей підхід, що постав під впливом постструктуралістських і постмодерністських поглядів, загалом є суголосним означенням ідентичности, прийнятим у сучасних студіях з етнічности та націоналізму. Отже, я розумію ідентичність як феномен, що оприявнюється у колективній та індивідуальній свідомості і діях. Я також вважаю його «ситуативним» феноменом, мінливим конструктом, що його породжує взаємодія багатьох дискурсів. Важливе значення в моєму трактуванні, як уже йшлося повище, має припущення, згідно з яким кожна етнічна або національна спільнота, що претендує на статус етносу або нації, мусить мати концепцію спільної ідентичности[7].

У цій книжці я нерідко об'єдную звичні для постсовєтського читача категорії етносу, народу і нації й уживаю замість них термін «етнонаціональний». Я також розрізнюю нації модерні та домодерні, використовуючи поняття «домодерна на-

---

[6] Там само, с. 22–31.

[7] Див.: Rogers Brubaker and Frederick Cooper, «Beyond 'Identity», *Theory and Society* 29 (2000), с. 1–47, зокрема с. 1–8.

ція» поруч із поняттям «етнос» як один з головних термінів свого дослідження. Я вживаю цей термін на означення домодерних спільнот, які набули численних (хоч і не всіх) властивостей модерної нації. В різні часи нації окреслювали на підставі культури, мови, релігії, території і державности, якщо обмежитися лише найочевиднішими чинниками[8]. Отже, розрізнюючи домодерні спільноти і модерні нації, я водночас не відмовляюся вживати термін «нація» (який трапляється у деяких ранньомодерних джерелах), коли аналізую домодерну історію східних слов'ян. Доволі послідовно я послуговуюся терміном «нація», пишучи про події початку XVII століття, і вважаю, що тогочасні руська та московська спільноти є першими східнослов'янськими групами, які набули властивостей домодерних націй. Вони уособлювали тип спільноти, яка переважно обмежувалася лише елітою, але вибудувала вже ідентичність, окрему від концепції лояльности правителю чи династії (або альтернативну їй).

Досліджувати домодерні східнослов'янські ідентичності означає простежувати розвиток кількох руських ідентичностей. Попри глибокі відмінності, творці та носії всіх цих ідентичностей однаково пов'язували їх із назвою «Русь», яка позначала і землю, і народ. Для ясности я по-різному йменую різні типи руських ідентичностей. Більшість середньовічних східнослов'янських ідентичностей я називаю «руськими»; те саме стосується й України та Білорусі після включення руських земель до складу Польського королівства і Великого князівства Литовського у другій половині XIV століття. Щодо територій північно-східної і північно-західної Русі, які ввійшли у Велике князівство Московське у другій половині XV століття, я використовую означення «московський». Починаючи від другої половини XVII століття я говорю про українську (малоросійську) ідентичність, а починаючи з XVIII століття – окремо про великоруську і російську імперську ідентичності.

Політичні та церковні еліти, які опікувалися проєктами творення ідентичности, залишили чимало текстів, що проливають світло на розвиток етнонаціональних ідентичностей. Ефект цих проєктів можна оцінити за впливом, який вони справили на ідентичності спільнот, і тут-таки виникають проблеми. У багатьох випадках важко оцінити міру цього впливу через брак джерел. Хоч я й намагався якнайбільше уваги звертати на прояви етнонаціональної ідентичности пересічних членів східнослов'янських спільнот, книжка часто зосереджується на елітах і спробах еліт сконструювати та втілити етнонаціональні проєкти. Тут я цілком погоджуюся із застереженнями, які висловили Саймон Френклін і Емма Відис, інтерпретуючи російські ідентичності як тексти, створені «виробниками культури»:

> У центрі нашої уваги – саме ці ідентифіковані в культурному плані росіяни. Звісно, було б добре знати, що та чи та частина населення у той чи той час пов'язувала

[8] Про зміни значення поняття «нація» див.: Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass., 1992, с. 4–9.

> себе з тими чи тими аспектами тих чи тих ідентичностей або принаймні чула про них. Однак ми намагалися уникати пастки, коли беруть усе населення гамузом і приписують йому певну ідентичність; такі припущення виходять за межі нашого дослідження[9].

Коли заходить про «ідентичнісні тексти», продуковані елітами, варто нагадати, що політичні та релігійні інститути, з якими ці еліти були тісно пов'язані, зазвичай підтримували ідентичності, які легітимізували їхнє існування і представляли їхні ідеології. Було би помилкою під цим оглядом трактувати етнонаціональні ідентичності окремо від політичних, релігійних та інших типів лояльностей, що їх конструювали і підтримували ранньомодерні інституції та суспільства. У цій книжці йдеться головно про етнічні та національні ідентичності, але й ідентичностям іншого типу, як-от релігійним, політичним і соціяльним, теж приділено увагу, переважно у зв'язку з формуванням перших двох. Судячи з усього, до кінця XVIII століття етнонаціональні ідентичності посідали другорядне місце супроти ідентичностей і лояльностей інших типів: родинних, кланових, групових, реґіональних, династійних і релігійних. Це, втім, не означає, що до цього часу етнонаціональної ідентичности не існувало або вона не впливала на кшталтування колективної та індивідуальної самосвідомости в домодерних суспільствах.

Через те що в центрі уваги цієї книжки опиняються архітектори і виробники ідентичности, за головну аналітичну категорію править «проєкт творення ідентичности» (identity-building project). Аналізуючи східнослов'янські ідентичності, я показую, як вони конструювалися через різноманітні ініціятиви, в перебігу яких виникали резервуари колективної пам'яті, образів і символів. Перший такий приклад – руський проєкт київського періоду, який послужив основою для більшости пізніших проєктів, що їх розвивали східнослов'янські еліти, зокрема московського проєкту, з яким по інший бік монгольського кордону конкурував руський проєкт українських і білоруських еліт. У другій половині XVII століття у Східній Европі було урухомлено проєкт творення модерної російської ідентичности з відкритою межею між його імперським і національним складниками. Він набув цілком конкретних ознак у перші десятиліття XVIII століття, під час петровських реформ. Десь у той самий час відбувалося творення української козацької ідентичности, яка лягла в основу українського модерного національного проєкту. Руська ідентичність, що розвивалась у Великому князівстві Литовському, заклала підґрунтя для білоруського національного проєкту XIX століття. Наприкінці XVIII століття із книжного церковнослов'янського кокона вийшли перші літературні твори, написані мовами, близькими до сучасної російської та української.

Порушені в цій книжці дослідчі питання великою мірою породжено історіографічною традицією. Розділи починаються з аналізу різних поглядів на те чи те

[9] Див.: Simon Franklin and Emma Widdis, «All the Russias . . .?» у кн.: *National Identity in Russian Culture: An Introduction*, ed. edem, Cambridge, 2004, с. 1–8, зокрема с. 3.

питання, а у висновках я резюмую своє розуміння історіографічних проблем, викладених на початку. В історіографічній частині особливу увагу приділено поглядам російських і совєтських науковців, що вони досі відчутно впливають на східноевропейські та західні інтерпретації історії реґіону. Я детально зупиняюся на сильних і слабких сторонах кожної історіографічної концепції, але моя мета – не визначати переможців в історіографічних суперечках, а вийти за межі національної парадигми, яка зумовлювала напрямок історіографічних дискусій моїх попередників, і запропонувати свіжий погляд на їх предмет. Одинокий спосіб оцінити адекватність історіографічної традиції – перевірити її припущення і висновки у світлі джерел, що і є головним елементом мого дослідження. Тому на читача чекають розлогі цитати з багатьох історичних джерел. Вибрати джерела для наративу, який охоплює майже тисячоліття, – завдання складне саме по собі. Літописи XII століття і бюрократичні документи століття XVIII потребують різних підходів. Але я переконаний, що безпосередні голоси минулого допоможуть читачеві збагнути складні історіографічні концепції, від яких його відділяють багато культурних нашарувань.

Обговорювані тут провокативні питання, – приміром, про те, хто має більші права на києворуську спадщину, – фахівцям можуть здатися спрощенням і анахронізмом. Але ці питання досі не втратили актуальности, фігурують у публічних дискусіях про домодерну історію східних слов'ян і нерідко допомагають розібратися з «історіографічно коректними» питаннями, якими й переймаються науковці. Задовго до того, як я почав писати цю книжку, національні історіографічні наративи було поставлено під сумнів у спеціальних дослідженнях окремих періодів східнослов'янської історії. Скажімо, дискусії про давньоруську народність підважили концепцію єдиної руської народности, а дослідження ранньомодерних Білорусі та України – існування окремих української та білоруської народностей у XVI — на початку XVII століття. Але досі не було зроблено систематичної спроби переоцінити цілу історіографічну парадигму. Інша моя мета (і то ризикована) – запропонувати нову схему розвитку східнослов'янських ідентичностей і в такий спосіб закласти основу для реконцептуалізації домодерної історії України, Росії та Білорусі. Сподіваюсь, обидві ці спроби стимулюватимуть нові дослідження історії східнослов'янських ідентичностей і дадуть у підсумку нову синтезу історії східних слов'ян.

Нарешті кілька слів про структуру книжки. Зосереджуючись на розвитку домодерних проєктів творення ідентичности, вона відходить від традиційних конвенцій української, російської та білоруської національних історій. У першому розділі йдеться про походження Русі. У другому – про зміни значення терміна «Руська земля» в період роздроблення. Великоруський наратив міг би продовжитися історією Московії, натомість у третьому розділі йдеться про руські ідентичності у Великому князівстві Литовському: судячи з доступних джерел, концепцію Руської

землі прийняли на руських теренах під владою Литви набагато раніше, ніж у землях, що перебували під зверхністю монголів. Після розділу про руську ідентичність можна було б очікувати частини про українську та білоруську історію, але про це йтиметься у п'ятому розділі, тоді як у четвертому йдеться про розвиток московської ідентичности, яка набула виразних ознак у XIV–XVI століттях: картина московських подій потрібна нам і сама по собі, і для розуміння процесу перетворення лояльностей литовської Русі в руську ідентичність XVI–XVII століть. Наративні лінії книжки сходяться у шостому розділі («Чи було "возз'єднання"?»), а далі йдуть різними, але взаємопов'язаними дорогами. У сьомому розділі розглянуто конструювання імперської російської ідентичности, а у восьмому – метаморфози руської ідентичности у Московській державі (зокрема в Гетьманаті) та Речі Посполитій наприкінці XVII – на початку XVIII століття. У висновках підсумовано результати аналізу та запропоновано нову схему розвитку східнослов'янських ідентичностей передмодерної доби.

1

Походження Русі

Від самих початків історичної науки на теренах Російської імперії пошуки національної ідентичности освічених прошарків імперії оберталися довкола історії Київської Русі, середньовічної східнослов'янської держави, яка існувала у X–XIII століттях і простягалася від Балтійського моря на півночі до Чорного моря на півдні, від Карпат на заході до Волги на сході. Саме історія Київської Русі спричинила найпершу історіографічну дискусію, в якій у 1740-х роках зійшлися один з основоположників російської історичної науки Ґерґард Фридрих Міллєр і видатний російський науковець і мовознавець Міхаіл Ломоносов. Дискусія, що увійшла в історію під назвою «норманського питання», зводилася до проблеми походження перших київських князів і створеної ними держави: чи було воно германське («варязьке»), а чи «російське» («східнослов'янське»). Ця суперечка, що триває вже понад два століття, дістала новий імпульс у роки Другої світової та Холодної війни. Вона неабияк вплинула на розуміння російської ідентичности та ідентичности інших східнослов'янських народів[1].

Піднесення в 1840-х роках українського руху в Російській імперії перетворило історію Київської Русі на поле битви прихильників і опонентів славіста Міхаіла Поґодіна. Згідно з поґодінською теорією, Київ і довколишні землі початково населяли великоруські племена, які міґрували на північ після монгольської навали середини XIII століття. Лише після того, як вони пішли, заявляв Поґодін, край заселили «малороси» чи то пак українці. На кону стояло питання російської та української історичної ідентичности, а

[1] Про початки норманської полеміки та використання історії з політичною метою у Російській імперії у XVIII ст. див.: Hans Rogger, *National Consciousness in Eighteenth-Century Russia*, Cambridge, Mass., 1960, с. 186–152; Vera Tolz, *Russia*, London and New York, 2001, с. 50–53. Про історію цієї дискусії див.: И. П. Шаскольский, *Норманская теория в современной буржуазной науке*, Москва–Ленинград, 1965; А. А. Хлевов, *Норманская проблема в отечественной исторической науке*, С.-Петербург, 1997.

ще – котрий із двох східнослов'янських народів має більші права на спадщину києворуських князів. У XX столітті дискусія зробила нове коло: одні науковці доводили, що Київська Русь – це спільна батьківщина східних слов'ян і колиска «давньоруської» народности; інші заявляли, що києворуська історія належить тільки російській або, навпаки, українській нації[2].

Чи правда, що Київська Русь постала з діяльности вікінґів/норманів/варягів? А може, її створили та керували нею східні слов'яни (адже вони становили більшість населення)? Якщо її створили східні слов'яни, то хто має більші права на Київську Русь – росіяни чи українці з білорусами (спільно або окремо)? Ці питання стояли у центрі полеміки впродовж століть. Перше з них втратило політичну гостроту в перебігу націєтворення після краху комунізму у Східній Европі, але не зникло зовсім. Розпад СССР і смерть совєтської історіографії, сумнозвісної своїм антинорманізмом, звільнила істориків від необхідности заперечувати норманські погляди з ідеологічних причин. Одначе коли після короткочасного загравання на початку 1990-х років Росії з Заходом він повернувся в російську національну свідомість у традиційній ролі «іншого», відродився й антинорманський курс у російській історіографії та популярній літературі[3]. Розпад СССР поновив у східнослов'янських країнах жваве змагання за києворуську спадщину. Думка про те, що українці – справжні нащадки спадщини Русі, до 1991 року висловлювана лише в еміґрантських публікаціях на Заході, в незалежній Україні отримала нове життя і на академічному, і на популярному рівні. В українському публічному дискурсі Київська Русь стала першою українською державою, зображення києворуських князів з'явилися на банкнотах, а тризуб – символ київських князів – став гербом незалежної України. Міська влада почала відновлювати знищені комуністичним режимом церкви і монастирі, які сягали часів Київської Русі, а в центрі столиці з'явився пам'ятник княгині Ользі. Енергійні зусилля частини української публіки на закріплення спадщини Київської Русі за Україною заохотили

---

[2] Про джерела цієї дискусії див.: Jaroslaw Pelenski, «The Ukrainian-Russian Debate over the Legacy of Kievan Rus'», у його ж: *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, Boulder, Colo., 1998, с. 213–227; Olga Andriewsky, «The Russian-Ukrainian Discourse and the Failure of the "Little Russian Solution", 1782–1917», у кн.: *Culture, Nation, and Identity: The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)*, ed. Andreas Kappeler, Zenon E. Kohut, Frank E. Sysyn, Mark von Hagen, Edmonton and Toronto, 2003, с. 182–214.

[3] Відносно свіжий приклад цього історіографічного курсу – майже 800-сторінкова книжка одного вельми плодовитого російського письменника та історика-аматора: А. Л. Никитин, *Основания русской истории*, Москва, 2001.

білоруських інтелектуалів повернутися до пошуків києворуського коріння своєї нації і звернути увагу на Полоцьке князівство, автономну частину княжої Русі[4].

Дослідження етнокультурних ідентичностей Київської Русі лишається важливим завданням для всіх, хто прагне знайти відповіді на питання, поставлені у перших дискусіях про національний характер Київської Русі, або хоче порівняти висновки цих дискусій із тим, що нам відомо про середньовічну історію Русі тепер. У цьому розділі ми підійдемо до питання про первісні ідентичності мешканців Київської Русі, аналізуючи моделі ідентичности, яку розбудовували києворуські еліти і яка відбилася в руських літописах і тогочасних літературних творах. Тут розглянуто базову лояльність цих еліт (до свого племені, міста, князівства, держави та династії) і досліджено етнічні, політичні, релігійні, культурні й інші рівні руської ідентичности. Я намагаюся також розрізняти лояльності населення центру київської держави і жителів периферії. Таке розрізнення видається особливо важливим для будь-якої спроби реконструювати ідентичність києворуських еліт у всій її складності і для глибшого розуміння етнокультурних і політичних коренів націй, які сьогодні відомі під спільною назвою східні слов'яни.

Чим була Київська Русь?

Відповісти на це просте питання, як і на більшість інших питань про середньовічну історію східних слов'ян, зовсім непросто; можлива відповідь є доволі складною і неповною. Самий термін «Київська Русь» по-

---

[4] Щодо дискусій про Київську Русь у незалежній Україні див.: Wilson, *The Ukrainians: Unexpected Nation*, с. 1–20 ([укр. пер.: Вілсон, *Українці: несподівана нація*, с. 14–43). Про інтерпретації історії Полоцька і Полоцького князівства у білоруській історіографії часів СССР і незалежности див.: Г. В. Штыхов, *Древний Полоцк, IX–XIII вв.*, Минск, 1975; Г. В. Штыхов, *Города Полоцкой земли (IX–XIII вв.)*, Минск, 1978; Г. В. Штыхов, «У истоков белорусской народности», *Ruthenica*, 1 (Київ, 2002), с. 85–88; Уладзімір Арлоў, *Таямніцы полацкай гісторыі*, Мінск, 1994. Про погляди постсовєтської білоруської історіографії на генезис білоруської нації і Полоцьке князівство як першу білоруську державу див.: Райнэр Ліндпэр, *Гісторыкі і ўлада: нацыятворчы працэс і гістарычная палітыка ў Беларусі XIX–XX ст.*, Мінск, 2003, с. 445–453 (Ліндерова книжка спершу вийшла німецькою під назвою: *Historiker und Herrschaft: Nationsbildung und Geschichtspolitik in Weißrussland im 19. und 20. Jahrhundert*, München, 1999).

ходить з імперської російської історіографії, його було створено з метою відрізняти у рамках імперського російського наративу один історичний період від іншого (себто київський від московського). Він допомагав увиразнити відмінності між цими двома періодами «загальноросійської» історії, і в цій ролі його охоче прийняла українська історіографія, яка у XX столітті наполегливо намагалася вилучити історію Київської Русі з імперського історичного наративу. Нині термін «Київська Русь» використовують переважно на позначення держави, яку в X столітті створили князі з династії Рюриковичів і яка після монгольської навали в середині XIII століття остаточно розпалася на кілька окремих князівств. Перші відомі нам київські князі та члени їхніх дружин мали неслов'янські, а саме скандинавські імена: Рьорик (Рюрик), звідси й назва династії, Хельґі (Олег), Інґвар (Ігор), Хельґа (Ольга) тощо, тому є всі підстави вважати, що держава, відома сьогодні під назвою Київська Русь, була одним із багатьох «державотворчих» починань норманів у середньовічній Европі.

Імовірно, скандинавські правителі з'явилися в Києві десь наприкінці IX або на початку X століття і дуже скоро опинилися на чолі молодої держави. Влада Києва сягнула апогею наприкінці X – на початку XI століття за правління трьох найзнаменитіших руських князів: Святослава Хороброго, св. Володимира Великого і Ярослава Мудрого. Святослав правив у 945–972 роках (до 957 року реґенткою була його мати Ольга, перша християнка в династії). Він здобув неабияку славу перемогами над сусідами Русі, війною з Візантією, але, попри слов'янське ім'я (Святослав перший із князів-Рюриковичів називався не по-скандинавськи), він не відчував міцного зв'язку з Руссю і, якщо вірити літописцеві, мав намір перенести столицю на Дунай. Святославів син Володимир правив у 980–1015 роках і з Києвом був пов'язаний куди сильніше. Він далеко розширив кордони держави і змінив її релігійно, ідеологічно та культурно, прийнявши близько 988 року християнство візантійського зразка. Син Володимира Ярослав, який правив (із перервами) від 1015 до 1054 року і возз'єднав Київську державу після періоду міжусобиць, дбав про розвиток християнської культури та книжности і прагнув зробити Київ справжнім «Царгородом на Дніпрі», а водночас воював із Візантією і дистанціювався від неї: саме за Ярославового князювання вперше Київську митрополію посів не грек, а уродженець Русі.

По смерті Ярослава в 1054 році щойно збудована імперія почала поступово розпадатися на дрібніші князівства, де владарювали численні Рюриковичі. У другій половині XI століття цей процес іще не сягнув піку, і старші Ярославові сини могли його до певної міри стримувати. На початку

XII століття Ярославовому онукові Володимиру Мономаху, який князював у Києві в 1113–1125 роках, удалося відновити єдність держави й авторитет київського зверхника. Втім, його успіх виявився нетривким: невдовзі по Мономаховій смерті усобиці спалахнули знову. Владу Києва підважували дедалі сильніші місцеві князі, які впродовж XII століття стали напівавтономними або й цілком незалежними правителями. Розпад колись централізованої Київської держави – не остання з причин легкої перемоги монголів, які в 1237–1240-х роках кількома виправами завоювали Русь. Більшість істориків розглядають монгольську навалу як найважливішу подію, яка поклала край києворуському періоду в історії східних слов'ян[5].

Те, що ми знаємо нині про києворуську історію, походить здебільшого з «Повісти временних літ» – першого руського літопису, який дійшов до нас у списках XIV–XV століть. Довший час дослідники вважали, що його близько 1113 року написав (або зредаґував) чернець Києво-Печерського монастиря Нестор, поза тим тривали численні (і загалом успішні) спроби знайти або зреконструювати джерела, якими послуговувався автор «Повісти», зокрема візантійські хроніки та слов'янські літературні твори. За вельми оптимістичними припущеннями, літописання почалося в Києві ще в X столітті, але ця гіпотеза суперечить найавторитетнішій концепції, що її в першій чверті XX століття обґрунтував Алєксєй Шахматов. Він датував початки літописання в Києві 1030-ми роками і пов'язував його з катедрою київського митрополита і духівництвом собору св. Софії. Відтак літописання напевно перенесли в Києво-Печерський монастир: у першому автобіографічному записі «Повісти» (рік 1051) згадано, що одного з авторів прийняли туди у сімнадцятирічному віці. Натепер усталилася думка, що

[5] Окремі узагальнювальні огляди цього періоду: Михайло Грушевський, *Історія України-Руси*, в 11 т., 12 кн., т. I: *До початку XI віка*, Київ, 1991; Simon Franklin, Jonathan Shepard, *The Emergence of Rus, 750–1200*, London and New York, 1996 (існує авторизований рос. пер. Д. М. Буланіна та Н. Л. Лужецької: С. Франклин, Д. Шепард, *Начало Руси. 750–1299*, Москва, 2000; 2009); J. L. I. Fennell, *The Crisis of Medieval Russia*, London and New York, 1983 (авторизований рос. пер.: Дж. Феннел, *Кризис средневековой Руси. 1200–1304*, Москва, 1989); Олексій Толочко, Петро Толочко, *Київська Русь* [=*Україна крізь віки*, т. 4], Київ, 1998; пор. також потрактування києворуської епохи у відповідних розділах англомовних синтез із історії України та Росії: Nicholas V. Riasanovsky, *A History of Russia*, 6-те вид., New York and Oxford, 2000, с. 23–62; Janet Martin, *Medieval Russia, 980–1584*, Cambridge, 1996, с. 1–133; Orest Subtelny, *Ukraine: A History*, Toronto, 1988, с. 19–54 (авторизований укр. пер.: Орест Субтельний, *Україна: історія*, Київ, 1993, с. 37–66); Paul R. Magocsi, *A History of Ukraine*, с. 51–104 (авторизований укр. пер.: Павло Роберт Маґочій, *Історія України*, Київ, 2007, с. 61–108).

«Повість» спиралася на раніший текст, який складався з київської та новгородської частин (найдавніша з них імовірно не мала поділу за роками), зведених у Києві в 1090-х роках. Автор «Повісти» (здогадно Нестор) зредаґував давніший текст, доповнивши його річними записами за останнє десятиріччя XI і перше десятиріччя XII століття і додавши вступ, першими словами якого – «Повість временних літ...» – сучасна наука і називає цю пам'ятку. В другому десятилітті XII століття текст літопису знову доповнювали і редаґували, спершу, за Володимира Мономаха, у Видубецькому монастирі в Києві, згодом у Новгороді – там редакційним процесом можливо опікувався Мономахів син Мстислав[6].

Реконструкція початків руського літописання спирається головно на гіпотези, і багато питань усе ще не мають відповідей. Зрозуміло одне: «Повість временних літ» – твір не якогось одного автора, а результат зусиль кількох редакторів і укладачів[7]. Очевидно також, що літопис є водночас і

---

[6] Текст «Повісти» за Лаврентіївським списком див.: *Повесть временных лет*, часть первая, *Текст и перевод*, подг. текста Д. С. Лихачева, пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Москва–Ленинград, 1950 (див. також вид. 2-ге, виправлене і доповнене: С.-Петербург, 1996, 1999); пор.: *Полное собрание русских летописей* [далі *ПСРЛ*], т. 1, *Лаврентьевская летопись*, вып. 1–3, под ред. Е. Ф. Карского, 2-е изд., Ленинград, 1926; перевид.: 1962, 1997 (з новою передмовою Б. М. Клосса) та 2001; т. 2, *Ипатьевская летопись*, под ред. А. А. Шахматова, 2-е изд., С.-Петербург, 1908; перевид.: Москва, 1962, 1998 (з новою передмовою Б. М. Клосса) та 2001; т. 38, *Радзивиловская летопись*, под ред. М. Д. Приселкова, Ленинград, 1989; англ. вид.: The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text, ed. and trans. Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge, Mass., 1953; пор. також: The Pověst' vremennykh lět: An Interlinear Collation and Paradosis, compiled and ed. by D. Ostrowski, Cambridge, Mass., 2003 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature; ел. версія: http://hudce7.harvard.edu/~ostrowski/pvl); переклади сучасною українською мовою: «Повість минулих літ», *Літопис руський за Іпатським списком*, пер. Леоніда Махновця за ред. Олекси Мишанича, Київ, 1989; *Повість врем'яних літ: Літопис (за Іпатським списком)*, пер., післясл., комент. В. В. Яременка, Київ, 1990; *Повість врем'яних літ*, переказ Віктора Близнеця, Київ, 1980. Про початкові етапи київського літописання див.: А. А. Шахматов, *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*, С.-Петербург, 1908; М. Д. Приселков, *История русского летописания XI–XV вв.*, Ленинград, 1940; Б. А. Рыбаков, *Древняя Русь: сказания, былины, летописи*, Москва, 1963; А. К. Алешковский, *Повесть временных лет*, Москва, 1971; А. Г. Кузьмин, *Начальные этапы древнерусского летописания*, Москва, 1977; В. К. Зиборов, *О летописи Нестора. Основной летописный свод в русском летописании XI в.*, С.-Петербург, 1995.

[7] Про неоднозначність поняття «автор» стосовно середньовічних текстів див.: Riccardo Picchio, «Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition», *Cyrillomethodianum* 5 (1981), с. 1–4.

літературним твором, і політичним та культурним маніфестом, адже літописці уявляли «временні літа» дуже туманно. Автори «Повісти» мали широку можливість «реконструювати» давно проминулі і стерті з пам'яті сучасників події згідно зі своїми вподобаннями, а події поточні описувати на догоду власній програмі і потребам своїх опікунів. Програми та потреби різних літописців і різних князів часто відрізнялися. Коли за укладання літопису брався новий автор, знову починався процес редаґування, цензурування та правок. І тому «Повість временних літ», якщо говорити про структуру наративу, часто виглядає як постмодерністський текст. Літопис можна порівняти з історичним архівом – сховищем раніших текстів різного походження, наративні лінії яких часто розходяться і можуть бути навіть взаємозаперечними. «Проте, – застерігає Саймон Френклін, – не слід уявляти літопис як записник-чернетку, хаотичне зібрання різнорідних фраґментів, що трапилися під руку. Його укладач мав цілісну провіденціялістську візію історичного розвитку, цілісний погляд на рідну історію і критично переймався достовірністю». На думку Френкліна, літописець успішно адаптував традиції візантійського літописання до своїх цілей. Він перейняв принципи візантійської хроністики і знайшов на візантійській часовій карті місце для Русі. Літописець також вписав місцеву історичну традицію у християнську інтерпретацію історії, запозичену з візантійських джерел. Суперечності в наративних лініях, очевидні для сучасного ока, середньовічному автору суперечностями не виглядали, він убачав у різних історіях хрещення Русі не людську волю, а багатогалузеву реалізацію божественного плану щодо Руської землі[8].

У нашому випадку найважливішим і найціннішим є те, що «Повість временних літ» промовляє багатьма голосами й оприявнює множинні ідентичності – з огляду на брак києворуських джерел цей факт можна тільки вітати. Те, що літописний текст зберігся у кількох реґіональних, складених не в Києві зводах, підсилює його потенціял як джерела для дослідження розвитку руських ідентичностей не тільки у столиці, а й у «глибинці», в периферійних князівствах держави Рюриковичів.

---

[8] Див.: Franklin, Shepard, *The Emergence of Rus*, с. 317–319; пор.: Simon Franklin, «Borrowed Time: Perceptions of the Past in Twelfth-Century Rus'», у його ж: *Byzantium-Rus-Russia: Studies in the Translation of Christian Culture*, Aldershot, Hampshire and Burlington, Vermont, 2002, no. XVI, с. 157–171. Про характер візантійського історицизму див.: С. С. Аверинцев, «Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (Общие замечания)», у кн.: *Античность и Византия*, ред. Л. А. Фрейдберг, Москва, 1975, с. 266–287.

Віртуальна народність

На Заході у спеціяльній літературі з історії Київської Русі і загальних дослідженнях російської історії питання про співвідношення між сучасною Росією та Київською Руссю розглядають по-різному. Примір, Саймон Френклін і Джонатан Шепард у новаторському дослідженні про Русь до 1200 року чітко розрізняють «Русь» і «Росію»: «Історію Руської землі можна вести далі в напрямку модерної Росії, а можна інакше – в напрямку України та Білорусі. Руська земля – не перше і не друге; вона попередниця всіх трьох»[9]. Тим часом Ніколас Рязановскі, автор найпопулярнішого західного підручника з історії Росії, дотримувався іншого підходу. Розділ про походження Київської держави він почав зі слів: «Проблема походження першої російської держави, себто держави Київської, дуже складна і контроверсійна»[10].

Якщо говорити про сучасне розуміння східнослов'янської історії, то в популярних інтерпретаціях, котрі торкаються етнічної ідентичности Київської Русі, досі панує концепція однієї руської чи пак російської народности. У XIX і на початку XX століття погляд на східнослов'янську давнину як на минувшину однієї загальноруської народности охоплював усі періоди східнослов'янської історії. Поява у XX столітті української та білоруської національних історіографій спричинилася до поділу загальноросійської історичної картини на великоросійський, білоруський та український національні наративи. Одинокий виняток – Київська Русь, яку більшість посібників зі східнослов'янської історії далі вважає не лише спільним пунктом відліку історії трьох східнослов'янських народів, а й домівкою однієї руської народности[11].

Засновки теорії про одну руську народність, якій і належить історія Київської Русі, можна знайти у творах батька російської історіографії XX століття Васілія Ключевського. До розвитку цієї концепції долучилося чимало російських науковців, зокрема Алєксандр Прєсняков[12]. Але справ-

---

[9] Franklin, Shepard, *The Emergence of Rus*, с. xvii. Пор.: Simon Franklin, «Russia in Time», у кн.: *National Identity in Russian Culture: An Introduction*, с. 11–29, зокрема с. 12.

[10] Riasanovsky, *A History of Russia*, с. 25.

[11] Огляд відповідних історіографічних концепцій див.: Taras Kuzio, «Historiography and National Identity among the Eastern Slavs: Towards a New Framework», *National Identities* 3, № 2 (2001), с. 109–132, зокрема с. 113–122.

[12] Див.: В. О. Ключевский, *Сочинения, в восьми томах*, т. I, *Курс русской истории*, ч. 1, Москва, 1956, с. 32–34, 42–43, 94–95, 128–129, 147, 152–153, 204–205; А. Е. Пресняков, *Лекции по русской истории*, т. 1, *Киевская Русь*, Москва, 1938 (репринт: Гаага, 1966), с. 1–11.

жній успіх чекав на цю концепцію за совєтських часів. Її вичерпно виклав лєнінградський історик Владімір Мавродін у книжці про становлення Давньоруської держави, яка вийшла 1945 року в атмосфері піднесення повоєнного совєтського патріотизму і гострих антинімецьких почуттів. Східнослов'янське населення Київської Русі він розглядав як єдину етнокультурну категорію – «народність»[13]. Термін «давньоруська народність» і концепт, який за ним стояв, утверджували, окрім усього іншого, права Росії на історичну спадщину Київської Русі, що й допомогло їм пережити занепад совєтської історіографії. У нинішній Росії вони лишаються доволі популярними і прийнятними навіть для таких авторів, як Валєнтін Сєдов, який ладен шукати коріння росіян, українців і білорусів аж у середині першого тисячоліття до н. е. і визнавати українців (у дусі ідей Михайла Грушевського) нащадками антів VI століття[14]. Та й в Україні, де у питаннях інтерпретації етнічної історії Київської Русі автори загальних синтез зазвичай йдуть услід Грушевському, цей концепт далі живе у творах таких дослідників, як Петро Толочко[15].

---

[13] Термін «древнерусская народность», що його запропонував на позначення населення Київської Русі Мавродін, конкурував із двома іншими термінами, які запропонував Алєксандр Удальцов у 1943 і 1944 роках відповідно: «древнерусский народ» і «общерусская народность». Варіянт Мавродіна поєднував елементи обох формул і затушовував генетичний зв'язок концепції давньоруської народности з її прототипом початку XX століття – концепцією однієї російської нації. Про Мавродіна та його роль у творенні концепції давньоруської народности див.: Наталя Юсова, «Проблема давньоруської народності в праці В. В. Мавродіна "Образование древнерусского государства" (1945 р.)», *Ruthenica,* 1 (Київ, 2002), с. 152–163.

[14] Див.: Валентин Седов, «Древнерусская народность и предпосылки ее дифференциации», *Ruthenica,* 1 (Київ, 2002), с. 70–73. Пор. його ж: *Славяне в раннем средневековье,* Москва, 1995; його ж: *Древнерусская народность,* Москва, 1999.

[15] Тарас Кузьо зазначає, що в нинішній Україні «Київську Русь зображують або як цілком протоукраїнську державу, або як спільну, але незцементовану східнослов'янську державу, яка проіснувала в такому вигляді до XII століття. Сучасна українська історіографія не визнає, що Київська Русь була першою російською державою» («Historiography and National Identity», с. 125). Стосовно існування однієї руської народности див. розділ Петра Толочка про етнічний розвиток Русі в IX–XII столітті: Толочко, Толочко, *Київська Русь*, с. 287–309. У цій книжці на означення давноруської народности вжито термін «давньоруська етнокультурна спільність». Цей самий термін послідовно вживає Володимир Ричка – див.: його ж, *Київська Русь: проблема етнокультурного розвитку (конфесійний аспект),* Київ, 1994. Іще один український автор Юрій Павленко вживає стосовно тієї самої концепції термін «давньоруська макроетнічна спільність», – див. його статтю: «Теоретико-методологічні засади дослідження етногенезу східнослов'янських народів в цивілізаційному контексті», *Ruthenica,* 1 (Київ, 2002), с. 9–24, зокрема с. 22.

Однак із цим терміном і самим концептом існують серйозні проблеми. Скажімо, російський історик Іґорь Данілєвський нещодавно взяв під сумнів роль держави у формуванні давньоруської народности (він уживає цей термін у лапках) і висловив сумнів, що києворуські автори взагалі мали якусь «національну свідомість». Він також розкритикував використання у деяких колеґ етноніма «русские» стосовно східнослов'янського населення Київської Русі[16]. Український дослідник Олексій Толочко доводить, що шукати в києворуській історії якогось «народу», єдиного біологічно, мовно та культурно, – справа марна. На його думку, під «давньоруською народністю» слід розуміти не етнокультурну групу, а уявлену спільноту, як її бачить Бенедикт Андерсон[17].

Застосовуючи ідею давньоруської народности до історії Київської держави, її прихильники зазвичай уникають питання про хронологічні рамки, в яких ця народність сформувалася. А перед дослідниками, які все-таки порушують це питання, постає проблема втиснути формування давньоруської народности в нереально короткий часовий проміжок. У більшості випадків «вікно можливостей» – це якихось п'ять-шість десятиліть, від формування території Київської Русі за Володимира та Ярослава, що супроводжувалося поступовою християнізацією держави, до початку XII століття, коли джерела переконливо засвідчують дедалі глибшу дезінтеґрацію Руської держави й ідентичности, пов'язаної з її існуванням. Алєксандр Роґов і Боріс Флоря, які запропонували найпослідовнішу картину розвитку етнічних, культурних і політичних ідентичностей у Київській Русі, також наразилися на проблему ідентифікації хронологічного проміжку, куди можна вписати формування давньоруської народности. Шукаючи прояви загальноруської ідентичности в текстах часів Київської Русі, вони відзначили період від середини XI до початку XII століття, коли назву «Руська земля» почали застосовувати до держави Рюриковичів у цілому. Проблема оприявнилася вже наприкінці їхньої статті: намагаючись пояснити локальні симпатії і навіть упередження автора «Повісти временних літ», Роґов і Флоря описали той самий період як час, коли в руських елітах дедалі дужчали сепаратист-

---

[16] Див.: Игорь Данилевский, «Древнерусская государственность и "народ Руси": возможности и пути корректного описания», *Ab Imperio*, 3 (Казань, 2001), с. 147–168.

[17] Див.: Алексей Толочко, «Воображенная народность», *Ruthenica*, 1 (Київ, 2002), с. 112–117, зокрема с. 115.

ські настрої – цей процес нібито проявився у відродженні старих племінних лояльностей і відбився в тексті літопису[18].

Щойно науковці перейшли від обговорення чинників, які могли або не могли впливати на формування давньоруської народности, до аналізу джерел, у яких нібито відобразилося існування загальноруської (східнослов'янської) ідентичности, як перед ними постали нові нездоланні перешкоди. Продемонструвати приклади лояльности до того, що ми сьогодні називаємо Руською державою, ще можливо. Про докази, що києворуські автори мали ту чи ту чітку ідентичність, яка відрізняла їх від неслов'янських підданців руських князів, цього не скажеш. Такого висновку дійшов Нікіта Толстой, один із перших дослідників, які порушили питання про ідентичність Нестора, здогадного автора «Повісти временних літ». Толстой припустив, що східнослов'янська свідомість (він називав її «*русской*») в ідентичності літописця була другорядною[19].

Питання про ідентичність Нестора-літописця, що його ставить Толстой, має подвійне чи навіть потрійне дно. Нещодавні дискусії про ідентичність Київської Русі унаочнили зв'язок із дискусіями довкола ідентичности самого Нестора. Питання, чи справді літопис створив чернець-агіограф Нестор, відомий за Києво-Печерським патериком, чи він написав лише кілька житій монастирських отців, досі лишається відкритим. Деякі науковці заявляють, що саме поняття про Нестора-літописця – це продукт уяви печерських ченців XV століття. Інші боронять традиційний погляд і тримаються думки, що Нестор-агіограф і Нестор-літописець – це одна й та сама людина[20]. За таких обставин питання про «самосвідомість» автора «Повісти», що його останнім часом ставлять дослідники, набирає провокативного подвійного, а то й потрійного смислу. Чи був Нестор-агіограф також автором/редактором «Повісти»? Скільки авторів мав цей твір, одного чи кількох? Що ми можемо сказати про ідентичність (або ідентичності) автора (або авторів) літопису?

---

[18] Див.: А. И. Рогов и Б. Н. Флоря, «Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X–XII вв.)», у кн.: *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья*, Москва, 1982, с. 96–119, зокрема с. 109–110; пор. с. 117.

[19] Див.: Н. И. Толстой, «Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора "Повести временных лет"», у кн.: *Исследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора Г. А. Хабургаева*, Москва, 1993, с. 4–12.

[20] Новий виклад традиційного погляду на авторство «Повісти временних літ» див.: Зиборов, *О летописи Нестора*. Ревізіоністський погляд див.: Олексій Толочко, «Нестор-літописець: біля джерел однієї історіографічної традиції», *Київська старовина*, 4–5 (1996), с. 11–34.

Останнє питання має у нашому випадку особливе значення. На щастя, до нього можна підійти без огляду на те, один автор у цього літопису чи кілька, Нестор це чи ні. Ми можемо розглядати літопис як текст, який говорить багатьма голосами, і постаратися з'ясувати, які ідентичності ці голоси репрезентують. Такий підхід в останні кілька десятиліть випробували багато науковців, хоча дехто вважав, що розглядає множинні ідентичності одного літописця – Нестора. Першим до цього питання підійшов, напевно, Віктор Королюк, який доводив, що історичний світогляд літописця сформувався під впливом европейської (себто візантійської) освіти, традицій руської книжности та ідеї слов'янської єдности[21]. Інші дослідники нараховували в ідентичності літописця більше шарів. Толстой, наприклад, нараховував у «самосвідомості» Нестора п'ять основних рівнів чи компонентів-показників, зокрема релігійну свідомість (християнську), загальноплемінну (*«общеплеменное сознание»* – слов'янську), середньоплемінну (*«среднеплеменное сознание»* – *«русскую»*, або ж східнослов'янську), власне племінну (*«частноплеменное сознание»* – полянську) і державницьку (*«государственное сознание»*), що вона проявлялася у лояльності Нестора до Руської землі[22]. Ідеї Толстого розвинув Віктор Живов, який проаналізував взаємозв'язки між п'ятьма рівнями «самосвідомости» літописця, про які говорив Толстой. Живов розглядав релігійний і (власне) племінний рівні як основні, на базі яких поставали інші рівні ідентичности[23]. Саймон Френклін нещодавно підсумував «різні категорії наративу [і] різні критерії конструювання часу», що їх сплавили в одну історичну ідентичність руські книжники кінця XI – початку XII століття. Його висновки мають прямий стосунок до дискусії про ідентичність Нестора. На думку Френкліна, до цих категорій належать історії про скандинавське походження династії, слов'янське походження етносу, «грецьке» походження релігії (історії хрещення), хронологія біблійних початків людства і провіденційна канва, які пояснюють місце Русі в загальній схемі часу[24].

---

[21] Див.: В. Д. Королюк, «К вопросу о славянском самосознании в Киевской Руси и у западных славян», у кн.: *История, культура, фольклор и этнография славянских народов. Доклады советской делегации. VI Международный съезд славистов*, Москва, 1968, с. 98–113.

[22] Див.: Толстой, «Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца».

[23] Див.: В. М. Живов, «Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца», у кн.: *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого*, т. II, Москва, 1998, с. 321–337, зокрема с. 329.

[24] Franklin, «Russia in Time», с. 15.

Скільки ідентичностей (чи рівнів однієї ідентичности) мали автор або автори «Повісти временних літ» і як це вплинуло на авторську інтерпретацію минулого? Чи справді ця ідентичність складалася зі згаданих вище елементів? Чи можна сказати, що вона ними вичерпується, чи це набагато складніша і багаторівнева структура? Ми спробуємо відповісти на ці питання та розглянемо елементи «гібридної» ідентичности автора «Повісти временних літ», проаналізувавши кілька леґенд, що їх можна зінтерпретувати як інструменти пошуку літописцем коренів власної ідентичности.

Вибір ідентичности

«Се повѣсти времяньныхъ лѣтъ, откуду есть пошла Руская земля, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити, и откуду руская земля стала есть», – говорять перші рядки «Повісти временних літ»[25]. Літописець (і, поза сумнівом, якісь його попередники) намагався звести докупи в одному тексті кілька інколи паралельних, інколи взаємосуперечливих наративів про походження землі, яку він уважав «Руською». Один із таких наративів – історія Рюриковичів, які правили цією землею; інший – етнічна історія Русі, через яку родовід київських князів можна вписати в етноцентричну космографічну історію світу, розвинуту в тогочасних візантійських авторів. Щоб досягти цієї мети, літописець мусив прокласти маршрут через кілька політичних та етнокультурних сфер і знайти місце для своїх князів, народу та землі серед багатьох уявлених спільнот тієї доби. Всі ці сфери наділяли автора «Повісти временних літ» і героїв його наративу різного роду ідентичностями, які мусили, принаймні частково, узгоджуватися між собою і прилаштовуватися одна до одної.

Що це за сфери? «Повість временних літ» містить, на нашу думку, історії про вибір головними героями трьох видів ідентичностей. Одну з них окреслює концепція належности до певного політичного витвору; другу – ідея належности до ширшого слов'янського світу, спільної мови, культури і

---

[25] *Повесть временных лет* (1950), с. 9; пор. *ПСРЛ*, т.1; т. 2, ствп. 2; в українських перекладах: «Повість минулих літ *Нестора*, чорноризця Феодосієвого монастиря Печерського, звідки пішла Руська земля, і хто в ній почав спершу княжити, *і як Руська земля* постала» (Леонід Махновець); «Повість врем'яних літ чорноризця Федосієвого монастиря Печерського, звідки пішла Руська земля, і хто в ній найперший почав княжити, [і з чого Руська земля] такою стала» (Василь Яременко); «Се повісті минулих літ звідки почалась Руська земля, хто в Києві перший став княжити і звідки Руська земля стала буть» (Віктор Близнець).

писемности; третю – християнська віра і книжність, запозичена переважно з Візантії. Прикметно, що «Повість» дає кілька, і до того ж суперечливих, історій про те, як Русь почала належати до всіх тих спільнот. У цих історіях найбільше дивує один спільний елемент: саме князі та народ, із якими асоціює себе літописець, вибирають, до якої спільноти їм належати, а не навпаки. Отже, історія, яку розповідає літописець, – це історія пошуку ідентичности його народом.

Це саме те, що сталося у випадку політичної ідентичности Русі, що за своїм походженням мала виразні династичні ознаки. Згідно з «Повістю временних літ», конґломерат слов'янських (словени і кривичі) та фіно-угорських (чудь і весь) племен скинув заморських князів-варягів і вирішив керувати своєю долею самостійно. Невдовзі вони стикнулися з проблемами, добре знайомими будь-якій постколоніяльній країні: край багатий, але люди все одно убожіють; брак досвіду в самоврядуванні привів до колапсу усталеного ладу і внутрішніх усобиць. За таких обставин незалежні племена вирішили, що треба піти до колишніх владників і попросити їх повернутися. Вони були готові підпорядкуватися, але з певними застереженнями. Племена хотіли, щоб князі дотримувалися правил і чинили суд відповідно до закону – очевидно, ті пристали на такі умови. Літописець про ці пошуки миротворця-державця оповів так:

> И идоша за море къ варягомъ, к руси. Сице бо зваху тьи варязи русь, яко се друзии зовутся свие, друзии же урмане, анъгляне, друзии гъте, тако и си. Рѣша русь, чюдь, словѣни, и кривичи и вси; «Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нѣтъ. Да поидѣте княжить и володѣти нами». И изъбрашася 3 братья с роды своими, пояша по собѣ всю русь, и придоша[26].

[26] *Повесть временных лет* (1950), с. 18; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 19–20; т. 2, ствп. 14; в українських перекладах: «Пішли вони за море до варягів, до русі. Бо так звали тих варягів – русь, як ото одні звуться свеями, а другі – норманами, англами, інші – готами, – отак і ці. Сказали русі чудь, словени, кривичі і весь: "Земля наша велика і щедра, а порядку в ній нема. Ідіть-но княжити і володіти нами". І вибралося троє братів із родами своїми, і з собою всю узяли русь» (Леонід Махновець); «І пішли за море до варягів, до русі, І звалися-бо ті варяги русь. Інші так само зовуться свеї, Інші – урмани, аньгляне, Інші – готи, – от так і ці [прозивалися русь]. І сказали русь, чудь, словени, кривичі і весь: "Земля наша велика і багата, А наряду нема в ній; Ідіть княжити і володіти нами". І зібралися три брати з родами своїми, І взяли з собою всю русь» (Василь Яременко); «І прийшли за море до варягів. Ті варяги називалися Руссю, як інші називаються шведами, а ще інші норманами, а ще інші англійцями, – так і ті назвались. І сказали їм чудь, слов'яни і кривичі: – Земля наша велика і багата, а ладу в ній нема. То прийдіть, князі, і володійте нами. І зібралися три брати родами своїми і прийшли» (Віктор Близнець).

У такий спосіб, знайшовши правителів, які погодилися на їхні умови, конґломерат фіно-угорських і слов'янських племен перейняв собі їхню назву і династію – важливі складники майбутньої ідентичности.

Результатом вільного вибору став іще один важливий складник ідентичности – східне християнство. У «Повісті» є кілька оповідей про хрещення Русі, які конкурують між собою і суперечать одна одній. Найдовша, найприкметніша і найдетальніша з них прямо каже, що цілий процес хрещення – це наслідок вільного вибору Русі, а не чиєсь зовнішнє рішення. Володимир, нащадок варязьких воїнів і київський князь, прийняв таке рішення іменем Русі. Літописець розповідає про вибір релігії не менш барвисто, ніж про те, як зневірені у собі слов'яно-фіно-угорські племена запрошують варягів. Прийняти саме їхню релігію нібито переконували Володимира мусульмани-булгари, (західні) християни-німці, юдеї-хозари та (східні) християни-греки. Володимир, згідно з літописом, до хрещення мав шістсот дружин і вісімсот наложниць, тому йому дуже сподобалася розповідь мусульманських послів, що їхня релігія дозволяє багатоженство, але не сподобалися обмеження й умови ісламу. «Володимеръ же слушаше ихъ, – вів літописець, – бѣ бо самъ любя жены и блуженье многое, послушаше сладко; но се бѣ ему не любо, обрѣзанье удовъ и о неяденьи мясъ свиныхъ, а о питьи отнудь, рька: "Руси есть веселье питье, не можемъ бес того быти"»[27]. Володимир відрядив послів по всіх землях, звідки до нього прийшли були проповідники. Врешті-решт він вибрав східне християнство, бо послів надзвичайно вразила велич і краса візантійських церков.

Читач «Повісти временних літ» дізнається про ще один вибір ідентичности, який зробили попередники Володимира. У кількох місцях літопису йдеться про те, що головні руські племена, які отримали свою назву від варягів, були насправді слов'янами і мали з численними слов'янськими племенами на заході споріднену мову, писемність і культуру. Згідно з літописом, створення слов'янської абетки та переклад християнських творів із греки на слов'янську відбулося з ініціятиви трьох слов'янських князів – Ростислава, Святополка і Коцела, які правили у моравів і відрядили послів до візантійського імператора з проханням дати їм учителів «иже бы ны наказалъ, и поучалъ насъ, и протолковалъ святыя книги»[28]. Так почалася

---

[27] *Повесть временных лет* (1950), с. 60; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 85; т. 2, ствп. 72; в укр. пер. Леоніда Махновця: «Володимир же слухав їх, бо сам любив жінок і многоблудство, і вислухав [це все] з насолодою. Але се було йому не до вподоби: обрізання, і про їду свинячого м'яса, а про пиття – особливо. Він сказав: "Русі веселість – пиття, ми не можем без сього бути"».

[28] *Повесть временных лет* (1950), с. 22 ; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 26; т. 2, ствп. 18.

місія святих Кирила і Методія, яка дала слов'янам кирилицю і сприяла поширенню старослов'янських творів у Болгарії та на Русі. Є підстави вважати, що в основі цього літописного сюжету лежить текст західнослов'янського (чеського) або південнослов'янського (болгарського) походження, а початкова мета його автора полягала в тому, щоб утвердити рівноправний статус старослов'янської літературної мови з грекою і латиною[29]. Для автора «Повісти» ота чеська чи болгарська леґенда могла виконувати кілька різних функцій, зокрема презентувати руську церкву як частину ширшого християнського світу, до якого входив Рим, адже св. Павла згадувано там не лише як апостола до слов'ян, а й як апостола до Русі. Ця леґенда могла також пояснювати читачам «Повісти временних літ», у який спосіб Русь, отримавши назву від запрошених на князювання варягів і діставши релігійну ідентичність після вибору візантійського християнства, стала частиною світу, який можна було б назвати Slavia Christiana.

Чи маємо ми довіряти середньовічним відомостям про пошук свого місця у світі? Не конче. По-перше, «Повість временних літ» містить кілька різних версій походження Руської землі, хрещення й апостольських джерел християнської віри на Русі. По-друге, ми добре знаємо, що колишні піддані, хай там які страшні негаразди їх спіткали, не йдуть до старих владників; релігію не вибирають князі, керуючись красою церковних стінописів, і альфабет місіонери не створюють на прохання тих, кому несуть віру. Та й поза цим існують усі підстави сумніватися в історичній вірогідності цих трьох сюжетів. Варяги приходили на фіно-угорські та східнослов'янські терени переважно як завойовники, а не на запрошення, а сюжети про вибір віри і створення слов'янської абетки мають паралелі в інших літературних традиціях[30]. Чи слід нам тоді геть зовсім відкинути ці леґенди? – В жодному разі!

[29] Існує розлога література на цю тему, починаючи від «Сказания о преложении книг на славянский язык» Алєксєя Шахматова (*Zbornik u slavu Vatroslava Jagića*, Berlin, 1908, с. 172–188). Відносно недавні роботи на цю тему див.: Б. Н. Флоря, «Сказание о преложении книг на словенский язык. Источники, время и место написания», *Byzantinoslavica* 46 (1985), с. 121–130; В. М. Живов, «Slavia Christiana и историко-культурный контекст "Сказания о русской грамоте"», у кн.: *Русская духовная культура / La cultura spirituale russa*, ред. Луиджи Магаротто, Даниела Рицци, Trent, 1992, с. 71–125; Horace Lunt, «What the Rus' "Primary Chronicle" Tells Us about the Origin of the Slavs and of Slavic Writing», *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995), с. 335–357.

[30] Про літературні паралелі літописного сюжету про вибір віри див.: Peter A. Rolland, «And Beauty Shall Save a Prince: Orthodox Theology and Kyjevan Texts», *Paleoslavica* 10 (*Xrusai Pulai, Zlataja Vrata. Essays Presented to Ihor Ševčenko on His Eightieth Birthday by His Colleagues and Students*, т. 2), 2002, № 2, с. 197–202.

Крім того, що вони можуть відбивати певні елементи історичної реальности, ці леґенди – унікальне джерело для дослідження та розуміння того, що можна назвати «гібридною» ідентичністю руських еліт.

Переповідаючи ці леґенди, автори та редактори «Повісти» пояснювали сучасникам, у який спосіб потужна Русь (яка, судячи з творів першого митрополита-«русина» Іларіона, мала славу по всьому світу) поміняла власних правителів і богів на чужоземну назву, династію, релігію та писемність. Іще більше значення, на наш погляд, має те, що, у викладі літописця, його предки зробили свій вибір добровільно. Вивчаючи й інтерпретуючи минуле, літописець фактично забезпечував історичну леґітимність складній політичній і етнокультурній ідентичності, яку поділяли його сучасники. На момент писання і редаґування «Повісти» у свідомості її авторів і редакторів елементи слов'янської ідентичности мирно співіснували зі спадщиною скандинавського завоювання слов'ян, так само як гордість за звершення дохристиянської Русі (яка нерідко протистояла візантійським християнам) співіснувала з лояльністю до візантійського християнства.

Змішані ідентичності

Якщо руська, слов'янська, а також християнська ідентичності справді співіснували у свідомості автора «Повісти временних літ», то як вони взаємодіяли одна з одною? Чи формували вони одну «гібридну» ідентичність, а коли так, то якими є її основні риси?

Почнімо з того, як літописець розглядає загальнослов'янську історію. Слов'янська тема – одна з найважливіших для літописця в пошуку походження Руської землі. В рамках традиції християнської етнографії вона дозволяє йому пов'язати своїх предків із біблійними сюжетами про початки світової історії та леґендою про Ноїв ковчег. Взоруючи на візантійські хроніки, київський автор писав, що коли троє Ноєвих синів поділили між собою землю, Яфетові дісталися західні та північні краї, зокрема землі на північ від Чорного моря, від Дунаю на заході до Волги на сході. Згідно з літописцем, слов'яни не просто розселилися у Яфетових землях, а й походили «от племени Афетова, нарци, еже суть словѣне». Літописець виокремлював слов'ян («язык») на основі їхньої мови[31]. Спершу слов'яни розселилися

[31] У середньовічних руських текстах поняття *«язык»* уживали на позначення і мови, і народу; часто це слово позначало мовну осібність певного народу. Про значення слова «язык» у давньоруських текстах див.: В. Колесов, *Мир человека в слове древней Руси*, Ленинград, 1986, с. 132–136.

по Дунаю, але потім міґрували в інші реґіони східної Европи, і свої назви слов'янські племена отримали від займаної території.

Вважається, що автор «Повісти временних літ» запозичив історію про розселення слов'ян на Дунаї, так само як сюжет про створення кирилиці, із якогось західнослов'янського або південнослов'янського джерела. Він намагався вписати свій народ у контекст, який задавала ця історія. Літературні джерела про інших слов'ян та їхню спільну мову принесли на Русь перші християнські місіонери, вони використовували старослов'янську мову для проповіді нової віри і оголосили, що слов'яни-русь належать до широкого слов'янського світу. Автор «Повісти» чітко знав, що слов'яни поділяються на різні племена, але водночас, на основі власного досвіду, відносив деякі племена до ширших груп. Племена полян, лютичів, мазовшан і поморян він уважав нащадками ляхів (поляків). Мотиви літописця цілком зрозумілі, якщо це справді його новація, а не запозичення з іншого джерела. В ті часи існувала централізована польська держава, з якою Русь підтримувала тісні військові, дипломатичні, торговельні та інші відносини, і літописця не задовольняв простий поділ слов'ян на дрібні племена. Ще одна велика слов'янська племінна група, яка фіґурує у «Повісті временних літ», – слов'яни-русь. Вона складалася із полян, деревлян, сіверян та інших, прикметний виняток становили радимичі і в'ятичі, їх літописець уважав нащадками ляхів. Відомо, що в'ятичі довше за інші слов'янські племена зберігали незалежність від руських князів і довго опиралися християнізації навіть після того, як у нову віру перейшов Київ. Можливо, це означає, що їх відрізняли в етнічному плані від решти слов'ян-русі, хоча літописець завважує, що дохристиянські в'ятичі, радимичі та сіверяни трималися тих самих звичаїв. Отже, автор «Повісти» переосмислив і трохи змінив картину слов'янського світу, запозичену з іноземних текстів, наблизивши її до реалій Руської держави і стосунків із сусідами.

Як уже було сказано, «Повість временних літ», беручи під увагу мову, вважає слов'ян окремим народом. Окрім цього, літописець знав інші, не мовні, а релігійні критерії народу. Цитуючи хроніку візантійця Георгія Амартола, київський автор писав, що кожен народ має власний закон і звичай, і стверджував, що християнський народ має свої християнські звичаї. Згідно з «Повістю временних літ», християнські звичаї прийшли на зміну тим, що існували у слов'янських племен до хрещення Русі, і так слов'яни стали одним народом, – таке враження справляє літописне протиставлення між «нами» (християнами) та язичниками-половцями[32]. Київський ав-

---

[32] Див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 16; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 16; т. 2, ствп. 11; в укр. пер. Леоніда Махновця: «Так само оце й нині, при нас, половці держать закон предків своїх: кров

тор означує християнський народ/спільноту, до якого згідно з логікою літопису належать слов'яни-русь, у найширшому сенсі. Найчастіше до нього належить і східне, і західне християнство, адже нерідко виказує однакову повагу до Рима і Константинополя. Він оголошує св. Павла апостолом на Русь, наводить слова папи римського на захист слов'янської абетки і відправляє св. Андрія у подорож Европою з Синопа у Рим. Водночас у леґенді про те, як св. Володимир вибрав віру, літописець (або його джерело) недвозначно висловлюється на користь східного християнства. Немає сумнівів, що різні леґенди потрапили в текст «Повісти временних літ» у різний час завдяки різним авторам і редакторам. Але те, що всі ці леґенди у тексті залишилися, вказує на існування певного спільного чинника, який апелював до редакторів літопису початку XII століття. Цілком можливо, що це була ідея про апостольське походження християнства на Русі, яка найкраще відбилася у літописній леґенді про те, як св. Андрій прийшов на місце майбутньої столиці Русі, напророчив їй велику славу і встановив хрест на київських схилах. Прямо заявляючи про апостольський статус київської церкви, літописець зображував руських як давніх і шанованих представників християнського народу, попри те, що у християнську спільноту вони увійшли доволі пізно.

Ідеї слов'янської етнолінґвістичної єдности і єдности християнського світу наголошували зв'язок між населенням Руської держави і рештою східної Европи, велика частина якої або була слов'янською, або жила у сфері впливів візантійської культури. Водночас слов'янська ідея погано відповідала потребам руського «націєтворчого проєкту». У цій концепції вороги Русі на заході, християни-поляки чи то пак ляхи, вважалися родичами, а русь-слов'яни відокремлювалися від співвітчизників-неслов'ян (фіно-угорські племена меря, мурома, черемиси, мордва та інші, не кажучи вже про леґендарних ініціяторів запрошення варягів – чудь і весь). Літописець змушений був відділяти від слов'ян неслов'янські племена, які входили до Руської держави і, з його слів, платили Русі данину. Кожне неслов'янське плем'я трактовано як окремий народ (*«язык»*), бо літописець уважав, що всі вони говорять різними мовами. Слов'янське плем'я, взяте окремо від решти, літописець як окремий народ не трактував. Напевно за спільности мови чи близькости діялектів, різниці у звичаях між окремими племена-

---

проливати і вихвалятися цим. І їдять вони мертвечину і всяку нечисть, хом'яків і ховрахів. А [за себе] беруть вони мачух своїх і ятрівок, і інші [сповняють] обичаї отців своїх. А ми ж, християни, — скільки [єсть] земель, що вірують у святую трійцю, і в єдине хрещення, і в єдину віру, — закон маємо один, оскільки ми в Христа охрестилися і в Христа втілились».

ми було для цього замало. Крім неслов'янських племен, за межами Slavia Christiana, етнокультурного кола, окресленого слов'янством і християнством, лишалися варяги, першоносії назви русь[33].

Судячи з тексту «Повісти временних літ», поняття Русі виявилося дуже корисним для об'єднання слов'янських і фіно-угорських, християнських і нехристиянських підданців під владою київських князів і водночас відокремлення їх від етнічних родичів і одновірців, які жили не в Руській державі. Проте для успіху цього поняття у далекосяжній перспективі назва Русь, що походила з варязького минулого, мала набути сильних і виразних слов'янсько-християнських характеристик. З цією метою автор «Повісти» намагався узгодити різні версії політичної та релігійної історії своєї землі. Крім леґенди про запрошення варягів, він наводить історію про урядування в Києві місцевої династії. У тексті літопису є три різні версії, хто хрестив Русь: апостол Андрій, який благословив цей край; варязькі воїни Аскольд і Дір, чиє військо прийняло християнство після походу на Візантію, і нарешті, київський князь Володимир. Судячи з оповіді про дохристиянську історію Русі, літописець не бачив жодної суперечности між лояльністю до руських князів дохристиянської епохи, які здобували славу у походах на Візантію, і лояльністю до своїх візантійських одновірців. В одному випадку, наслідуючи візантійські хроніки, автор «Повісти» навіть називає нападників «безбожними Русами», але загалом явно пишається перемогами язичників-князів Олега і Святослава над «греками». Стараючись пов'язати варязьку і слов'янську історію Русі, літописець знову і знову нагадує читачеві, що русь і слов'яни – це одне й те саме. «А словеньскый языкъ и рускый одно есть, от варягъ бо прозвашася Русью, а первое бѣша словене»[34]. Отже, об'єднуючи варязьку назву та династичну традицію, християнський закон/звичай і слов'янську мову більшости населення Руської держави, літописець перетворював підданців київських князів на новий народ, що став відомий під назвою руський.

Наскільки ми знаємо, першим про існування такого народу в середині XI століття заявив перший київський митрополит-слов'янин Іларіон, який

---

[33] Літописний опис слов'янських племен див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 11; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 5–7; т. 2, ствп. 5–7; укр. пер. Леоніда Махновця див.: «Повість минулих літ», с. 2–3.

[34] *Повесть временных лет* (1950), с. 23; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 28; т. 2, ствп. 20; в укр. пер. Леоніда Махновця: «А слов'янський народ і руський – один; од варягів бо прозвалися вони руссю, а спершу були слов'янами».

уживав термін «язык» на означення власного народу[35]. Іларіон випереджав пізніші покоління літописців у спробах оволодіти візантійським концептуальним арсеналом і дискурсивними практиками. Це перший відомий нам автор, який помістив русь і Руську землю в контекст християнського часу і простору – концепцій, запозичених руськими елітами з Візантії і глибоко закорінених у середземноморській історіографії. Як завважив Саймон Френклін, Іларіон «заклав підвалини міту колективної християнської ідентичности Русі»[36]. Цей проєкт ідентичности було розвинуто і поглиблено у творах «Нестора», епоніма руських літописців кінця XI – початку XII століття.

Від племені до народу

Для літописця поняття «русь» було початково пов'язане з «варягами», але далі по тексту він чітко розрізняє ці дві групи. Він застосовує поняття «русь» до скандинавів, а «варяги» у нього – це строката суміш скандинавських, слов'янських і фіно-угорських воїнів, із яких складалися дружини руських князів. Важливу роль у намаганнях літописця звести варягів і слов'ян в один народ (русь) відіграє історія полян. Викладаючи арґументи, що слов'яни та русь – це одне й те саме, літописець писав: «...аще и поляне звахуся, но словеньскаа рѣчь бѣ. Полями же прозвани быши, зане в поли сѣдяху, а язык словенски единъ»[37]. Отже, автор «Повісти» явно вважає русь, слов'ян і полян одним і тим самим народом. Ким же були літописні поляни? Судячи з тексту «Повісти», існувало два види полян. Перші фігурували серед лютичів, мазовшан і поморян і складали «ляську» групу слов'янських племен. Цих полян-ляхів згадано лише один раз. Вдруге по-

---

[35] Див.: А. М. Молдован, *«Слово о законе и благодати» Илариона*, Київ, 1984, с. 78 і далі = «Слово о законе и благодати митрополита Илариона», подгот. текста и коммент. А. М. Молдована, у кн.: *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 1, *XI–XII века*, С.-Петербург, 1987, с. 26 і далі; пор. Иларион, «Слово о Законе и Благодати», у кн.: *Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.)*, сост., подгот. текстов и коммент. Т. В. Черторицкой, Москва, 1987, с. 42 і далі; англ. пер. див.: Ilarion, «Sermon on Law and Grace», у кн.: *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, trans. and with introduction by Simon Franklin, Cambridge, Mass., 1991, с. 3–30.

[36] Franklin, Shepard, *The Emergence of Rus*, с. 213.

[37] *Повесть временных лет* (1950), с. 23; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 29; т. 2, ствп. 20; в укр. пер. Леоніда Махновця: «Полянами ж вони прозвалися тому, що в полі сиділи, а мова в них була одна – слов'янська».

ляни виникають там, де йдеться про розселення слов'ян на Дунаї, літописець просто пише «поляне, яже нынѣ зовомая Русь»[38].

Далі по тексту літописець називає русь-полян слов'янською групою, яка живе на Дніпрі. Він уточнює територію їх розселення, описуючи шлях апостола Андрія по Дніпру, і згадує, що поляни живуть у поселеннях на пагорбах (в іншому місці, вочевидь, не помітивши суперечности, літописець пише, що вони живуть у полях). Дійшовши у землі полян, св. Андрій нібито показав на пагорби і сказав учням: «"Видите ли горы сия? – яко на сихъ горахъ восияеть благодать божья; имать градъ великъ быти и церкви многи богъ въздвигнути имать". И въшедъ на горы сия, и благослови я, и постави крестъ...»[39]. А що це була територія полян, то, виходить, саме полянські землі благословив апостол Андрій. Дещо вільно зінтерпретувавши літопис, можна слушно виснувати, що першим апостольським хрещенням Русі стало хрещення саме полян. Порівнюючи дохристиянський звичай полян зі звичаєм інших слов'ян (описувати звичаї неслов'ян на Русі, як виглядає, здавалося справою неважливою), літописець каже, що він «тихъ и кротокъ», – із натяком на чільні християнські чесноти. Він також зазначає, що, на відміну від інших племен, як-от радимичі, в'ятичі, кривичі та сіверяни, поляни дотримувалися шлюбних звичаїв навіть до охрещення. Літописець відверто глузує з інших слов'янських племен, а за найбільших варварів очевидно має в'ятичів, адже в часи, коли писано «Повість», ті ще й далі трималися поганських традицій[40]. Він також доволі зневажливо відгукується про новгородських словенів, висміюючи їхні лазні у розповіді про подорож св. Андрія[41].

Згідно з літописом, поляни мали свій правлячий рід в особі трьох братів Кия, Щека і Хорива, які й заснували місто Київ. Літописець заперечував леґенди, буцімто Кий був простим перевізником на Дніпрі, і наполягав на його високому походженні. Після того, як київська династія згасла, поляни платили данину хозарам. Правили у полян згодом варязькі провідники Аскольд і Дір, які встановили контроль над «польскою землею». Врешті-решт їх убили дружинники іншого варяга, Олега, який діяв від імені неповноліт-

---

[38] *Повесть временных лет* (1950), с. 21; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 25–26; т. 2, ствп. 18.

[39] *Повесть временных лет* (1950), с. 12; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 8; т. 2, ствп. 6; в укр. пер. Леоніда Махновця: «"Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсіяє благодать божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне бог". І зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив хреста».

[40] *Повесть временных лет* (1950), с. 15; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 14; т. 2, ствп. 10.

[41] *Повесть временных лет* (1950), с. 12; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 8; т. 2, ствп. 7.

нього князя Ігоря, сина Рюрика, леґендарного засновника руської династії. Позаяк Аскольд і Дір нібито належали до дружини Рюрика і встановили свою владу над Києвом без його згоди (Рюрик, вірогідно, доручив їм піти в Константинополь, а не осісти в Києві), літописець не засуджує Олега за влаштоване ним підступне вбивство. Ті, хто прийшов у Київ з Олегом, веде далі автор літопису, отримали назву русь. Олегова дружина складалася не лише з варягів, а й з представників слов'янських і фіно-угорських племен – новгородських словенів, кривичів, мері, чуді і весі – саме вони, за винятком мері, згідно з літописною леґендою, запросили були варязьких князів[42]. У такий спосіб, якщо вважати, що літопис відбиває справжні історичні події, поняття «Русь», яке початково стосувалося лише варягів, поширилося на їхні дружини, куди набирали людей як зі слов'янських, так і з неслов'янських племен, що потрапили під владу варягів. Згідно з літописом, сівши в Києві, Олег проголосив, що «се буди мати городом русскымъ», себто столиця Русі. Новгород мав платити данину київським князям. Отож, якщо слідувати логіці літопису, настала черга полян взяти собі назву «русь». Саме з огляду на цей сюжет, літописець, мабуть, уважав за потрібне написати, що русь, слов'яни і поляни – це те саме[43].

Спроба дати якийсь лад розмаїтій термінології літопису виразно показує, що поняття і назви літописець не вибирав послідовно. Об'єднуючи слов'ян, полян і русь в одну групу (про що вже сказано), далі він уже перераховує русь, варягів, полян, словенів, кривичів та інші племена як окремі категорії[44]. Однак поляни, яким літописець з-поміж східних слов'ян явно симпатизував, зникають з тексту літопису дуже рано, з чого можна зробити припущення, що літописець справді вважав полян і русь тим самим. Західних сусідів полян, деревлян, і топоніми, що походять від їхньої назви, згадано в літописі за роком 988, де оповідається про правління Володимира

---

[42] *Повесть временных лет* (1950), с. 20; див. також с. 34; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 22, 46–47; т. 2, ствп. 16, 35–36.

[43] *Повесть временных лет* (1950), с. 23.

[44] *Повесть временных лет* (1950), с. 33–34: ««Игорь же совкупивъ вои многи, варяги, Русь, и поляны, словѣни, и кривичи, и тъверьцѣ, и печенѣги наа и тали у нихъ поя, поиде на Греки въ лодьях и на конихъ, хотя мьстити себе»»; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 45; т. 2, ствп. 34; в укр. пер. Леоніда Махновця: «Ігор зібрав багато воїв – варягів, і русів, і полян, і словен, і кривичів, і тиверців. І печенігів він найняв, і, заложників у них взявши, рушив на Греків у човнах і на конях, прагнучи помститись за себе». Аналіз співвідношення термінів «русь», «варяги» та «поляни» у «Повісті временних літ» див.: В. Я. Петрухин, *Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков*, Смоленск, 1995, с. 69–82.

Великого, деревлян знали і продовжувачі «Повісти временних літ»[45]. Під роком 1024 літописець згадує сіверян, північно-східних сусідів полян[46]. Але про полян у ці періоди руської історії літопис не каже ні слова – востаннє їх згадано під роком 944!

Те, що назва «поляни» зникла і злилася з політичним означенням «русь», а пізніше з назвою «кияни» (так само сіверяни стали фігурувати під назвою чернігівці, словени – новгородці тощо), виглядає цілком природним, позаяк їхня територія стала центром Руської держави, а отже й асоціювалася з її назвою. Однак підозру викликає брак археологічних даних, які відрізняли б літописних полян від їхніх найближчих сусідів. Археологи знайшли тільки ряд поховань так званої «дружинної культури», які відрізняються від поховань на території інших літописних слов'янських племен у соціяльному, а не етнокультурному плані. Ще більші підозри викликає те, що літописець приписує нібито могутнім полянам крихітну територію, порівняно з іншими племенами, які, судячи з тексту, посідали величезні землі. Чи справді поляни становили окреме плем'я нарівні з деревлянами, словенами та іншими, як розповідає літопис, чи це просто місцеве населення, яке набуло окрему ідентичність, потрапивши під владу варягів раніше за сусідні племена? Перемішуючись зі скандинавами та людьми інших слов'янських і неслов'янських племен, із яких складалися дружини перших київських князів, місцеве населення могло справді набути космополітичних рис, притаманних жителям столиці величезної держави, а відтак зверхньо дивитися на своїх «нецивілізованих» одноплемінців. Такому припущенню відповідає опис Русі, що його в середині X століття створив Константин VII Багрянородний, і дані археології[47]. Лінґвістична

---

[45] Петрухин, *Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков*, с. 119; *Літопис Руський, за Іпатським списком*, с. 189.

[46] Див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 100: «Мьстиславъ же с вечера исполчивъ дружину, и постави сѣверъ в чело противу варягомъ»; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 148; т. 2, ствп. 135–136.

[47] Про те, що виокремити полян в археологічному плані дуже складно, а Київ імовірно був не столицею якогось конкретного племені, а міжплемінним центром величезної держави, див.: Толочко, Толочко, *Київська Русь*, с. 32–35. Автори також припускають, що самé існування полян і словенів може бути плодом уяви літописця, адже він потребував цих племен-фантомів, аби встановити зв'язок між скандинавською та слов'янською Руссю (там само, с. 34–35). Певні підстави цій гіпотезі дає текстуальний аналіз «Повісти», але вона потребує дальших досліджень. Якщо гіпотеза правильна, то можна припустити, що згадані племена виконують у рамках Несторового наративу ще одну функцію: пов'язують руських слов'ян зі слов'янами дунайськими, які фігурують у південнослов'янських текстах, що їх викорис-

гіпотеза, згідно з якою на Київщині говорили «загальноруською» мовою, в тому сенсі, що вона увібрала кілька руських діялектів, також веде у цьому напрямку[48]. Якщо це справді так, то автор «Повісти временних літ» на початку XII століття мав усі підстави писати, що русь, слов'яни і поляни – це одне й те саме.

Таке прочитання «Повісти» підважує переконання деяких дослідників, що літописець мав сильно розвинуту полянську, себто племінну ідентичність. Важко уявити, що Нестор або якийсь інший автор чи редактор літопису міг і далі міцно ототожнювати себе з племенем, яке в його уяві перестало існувати вже півтора століття до того. Прояснити цю думку може порівняння з модерною історіографією. Припустімо, що поляни були для літописця героями, так само як анти були героями для Михайла Грушевського, який реконструював початки української історії. Однак Грушевський мав українську, а не антську ідентичність, хоч і вважав, що анти – це перші відомі предки українського етносу. Те саме вочевидь можна сказати і про автора «Повісти временних літ», для якого поляни уособлювали давнє минуле. В його часи не існувало ні полян, ні полянської ідентичности. Ось чому він невтомно повторює, що русь (народ, а не територіяльний чи політичний союз) і поляни – це те саме. Етнічна русь витіснила племінних полян у ролі дійових осіб «Повісти временних літ» на початку X століття і домінувала в літописному наративі аж до самого кінця. Тому якщо літописець асоціював себе з якоюсь конкретною групою, то це не плем'я, а етнокультурна і територіяльна група, ім'я якій русь.

товував літописець. У тих джерелах, де назву «поляни» вживано на позначення одного із західнослов'янських племен, назва «словени» стосується слов'ян узагалі. Ця гіпотеза краще працює у випадку полян, ніж словен. Якщо поляни зникають із «Повісти» після 944 року – часу для автора літопису та його сучасників абсолютно мітичного, – то словени фігурують під роком 1036-м, у сюжетах про правління Ярослава Мудрого, майже століттям пізніше за зникнення полян і набагато ближче до часів гаданого Нестора та його сучасників, коли в Києві напевно й виникло літописання, – див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 101, 301. Мало того, згадки про словенів є у «Руській правді».

[48] Першим цю гіпотезу висловив Алєксєй Шахматов: А. А. Шахматов, *Введение в курс истории русского языка*, ч. 1, Петроград, 1916, с. 81–83. З нею погодився Михайло Грушевський, який писав про загальноукраїнський і навіть загальнослов'янський характер мови, що нею говорили в Києві (див. його «Порайонне історичне дослідження України і обслідування Київського узла», *Київ та його околиці в історії та пам'ятках*, Київ, 1926, с. 1–23, тут 22). Критику цієї гіпотези див.: В. В. Німчук, «Літературні мови Київської Русі», у кн.: *Історія української культури*, т. 1, Київ, 2001, с. 694–708.

Руська земля

«Откуду есть пошла руская земля»? Як уже було сказано, це одне з головних питань, яке ставить перед собою автор «Повісти временних літ». Судячи з усього, він переймався важкою проблемою походження не менше за сучасних істориків. Утім, наше становище, порівняно із літописцем, дуже невигідне: по-перше, ми набагато віддаленіші в часі від предмета нашого дослідження; по-друге, не цілком зрозуміло, що саме мав на увазі автор нашого головного історичного джерела, коли писав про «руську землю». Про що йому йшлося: про державу, про народ, про територію а чи про все разом? Сучасні історики погоджуються, що це поняття можна застосувати до кожної з цих категорій.

Тьмяним залишається для нас географічний, а отже, й етнополітичний обшир Руської землі. Чи це були території довкола Києва, все володіння київських князів, чи щось іще? Дослідники «Повісти временних літ» давно завважили, що для літописця Руська земля існує у двох сенсах: широкому і вузькому. У вузькому сенсі – це родові володіння київських князів, Київщина, Чернігівщина та Переяславщина. Руська земля у широкому сенсі охоплювала найвіддаленіші реґіони, все, підвладне Києву. Коли і як саме виникли ці дві концепції? Історики розходяться у думці, яка з концепцій Руської землі, «вузька» чи «широка», виникла раніше. Одна група дослідників, до якої належить Арсєній Насонов, автор найфундаментальнішої монографії з цього питання, вважає, що термін початково стосувався Південної Русі і лише пізніше поширився на всю територію Київської держави[49]. Інша, репрезентована такими науковцями, як Дмітрій Ліхачов і Алєксандр Соловйов, вважає, що цей термін спершу стосувався цілої території Руської держави і тільки у XII столітті, в процесі децентралізації Київської Русі, став означати землі довкола Києва[50].

[49] Стислий виклад ідей Насонова див. у підсумкових заувагах до його монографії: А. Н. Насонов, у кн.: *«Русская земля» и образование территории древнерусского государства. Историко-географическое исследование*, Москва, 1951, с. 216–220.

[50] Див. коментар Д. С. Ліхачова до тексту літопису: *Повесть временных лет* (1950), часть вторая, с. 239–240; Alexander Soloviev, «Der Begriff "Rußland" im Mittelalter», у кн.: *Studien zur älteren Geschichte Osteuropas*, Graz and Cologne, 1956, с. 149–150. Пор.: Charles J. Halperin, «The Concept of the Russian Land from the Ninth to the Fourteenth Centuries», *Russian History* 2 (1975), с. 29–38.

Що говорить нам текст «Повісти временних літ» про смисл поняття «руська земля» і чи допомагає він розв'язати суперечку, яка почалася понад пів століття тому? Найперше слід завважити, що літописні відомості самі дуже заплутані. Датою появи «руської землі» на історичній арені літописець називає 852 рік, рік походу русі на Константинополь. Інформацію про це автор «Повісти» бере з візантійської хроніки Георгія Амартола[51]. Ми знаходимо інформацію про обшир давньої Русі у текстах русько-візантійських договорів від 907 і 944 року. В обох договорах Русь – це землі довкола Києва, Чернігова і Переяслава, інші руські міста долучаються до цієї трійці зрідка (в договорі від 907 року серед «прочая городы» названо Полоцьк, Ростов і Любеч)[52]. Однак є серйозні сумніви в надійності літописного датування цих договорів. Дуже вірогідно, що ці договори, принаймні почасти, – результат пізнішого редаґування ориґінальних текстів, яке зробив автор «Повісти» або його попередники. Наприклад, у тексті русько-візантійського договору від 911 року, який вважається надійнішим за два інші, переліку руських міст немає. Крім того, ми добре знаємо, що ні в 907, ні в 944 році Чернігів і Переяслав великими містами держави Рюриковичів вважатися не могли. Археологічні й історичні дані, зокрема й сама «Повість временних літ», свідчать, що до кінця X століття території довкола Чернігова та Переяслава або не були заселені взагалі, або не входили у сферу контролю київських князів. Уважається також, що центри князівської влади сформовано на цих територіях лише на початку XI століття, щонайменше за століття після договору 907 року[53].

Чи означає це, що Руська земля з осередками у Києві, Чернігові та Переяславі була лише плодом чиєсь уяви? Якщо йдеться про X і навіть початок XI століття, либонь, так. Території на лівобережжі Дніпра, де лежали чернігівська та переяславська волості, ввійшли до складу Київської держави відносно пізно, на початку XI століття, внаслідок енергійної колонізаційної політики князя Володимира. Згідно з літописцем, ці землі фортифікували і колонізували поселенці з інших частин держави: словени, кривичі, чудь і в'ятичі, найвіддаленіші слов'янські племена під владою Києва. Як показав Олексій Толочко, цей етнічний і племінний конґломерат навряд чи мав якусь іще ідентичність, окрім як «ми – люди руського князя», тож він опинився в ситуації, яка сприяла стиранню племінних відмінностей і

---

[51] Див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 17; пор.: Толочко, Толочко, *Київська Русь*, с. 25, 60–61.

[52] Див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 24, 36; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 31, 49; т. 2, ствп. 22, 37.

[53] Толочко, Толочко, *Київська Русь*, с. 122.

народженню нової руської ідентичности у жорсткому протистоянні з кочовими «іншими»[54]. Ймовірно, саме звідси формувалася концепція Руської землі у вузькому сенсі. Значення Чернігова та Переяслава, двох інших центрів Русі, згаданих у договорах, почало зростати вже по смерті Володимира. Приміром, Чернігів несподівано став столицею половини Русі, коли там 1024 року сів Володимирів син Мстислав. Період справжнього розквіту і впливу Переяслава, пов'язаний із діяльністю князя Володимира Мономаха (а також раніше його батька князя Всеволода Ярославича), почався ще пізніше, наприкінці XI століття.

Тільки після смерти Ярослава Мудрого ці три князівські престоли – Київ, Чернігів і Переяслав – стали найціннішими володіннями Рюриковичів. Згідно з «Повістю временних літ», Ярослав розподілив їх між старшими синами. Лишив Ярослав заповіт чи ні, і далі є питанням відкритим, але літописні відомості про правління трьох старших Ярославичів у цих містах особливих сумнівів у науковців не викликали[55]. На Любецькому з'їзді князів 1097 року Київ, Чернігів і Переяслав визнали «отчинами». На той час епоха виняткової влади київських князів над цілою Руссю вже минула. Князі сварилися і воювали один з одним за волості, яких з огляду на повільні темпи територіяльної експансії Руської держави (в часи Ярослава Мудрого вона сливе припинилася) на всіх князів бракувало. З'їзд по суті встановив на Русі новий політичний лад, за якого київський князь уважався верховним арбітром, але вже не був одноосібним правителем цілої Русі. Реальна влада зосередилася в руках нащадків трьох старших Ярославичів, київських, чернігівських і переяславських князів. Ці великі князівства вважалися вотчинами – ґарантованими спадковими володіннями тамтешніх князів, решта Рюриковичів тримали свої землі на певних умовах, три старші князі могли в принципі їх відібрати. Можна припустити, що так само як одні Рюриковичі стали рівнішими за інших, одна Русь стала рівнішою за іншу. Одну Русь почали окреслювати у вузькому сенсі поняття – як спадкові володіння київського, чернігівського та переяславського князів. Натомість в іншій Русі, окресленій у широкому сенсі, сиділи менш успішні члени роду.

Виглядає, що у постлюбецькому світі концепція Руської землі та ідея її оборони від степових кочовиків (найсильнішими на той момент були половці) стала надзвичайно важливою ідеологічною конструкцією. Влада

[54] Там само, с. 121.
[55] Там само, с. 121.

київських князів дедалі занепадала, тому ця ідея, наголошуючи спільне благо правлячого клану, працювала на зміцнення солідарности Рюриковичів, мобілізацію їхніх сил на підтримку спільної справи й утримання в рамках чинної ієрархії князів, що не мали вотчинного уділу. Схоже, що від концепції «Руської землі» як спільної власности роду Рюриковичів найбільше виграв один князь – Володимир Мономах. Наприкінці XI – на початку XII століття він правив у Переяславі. Завдяки успіхам у боротьбі з кочовиками Мономах зажив популярности і в 1113 році в обхід любецьких домовленостей сів на київський престол. Можна припустити, що, ставши київським князем і майстерно використовуючи концепцію єдности Руської землі, Мономах зміг знову централізувати руську державу. Можливо, саме це пояснює помітне місце цієї концепції в тексті «Повісти», яку, як вважається, укладали, редаґували і правили в Києві у перші п'ять років князювання Мономаха[56].

Що цей екскурс у політичну історію Русі повідомляє нам про смисл поняття «Руська земля» у тексті «Повісти временних літ»? По-перше, можна зробити висновок, що сама концепція, і в широкому, і у вузькому сенсах, є, імовірно, продуктом політичного мислення епохи після Ярослава, коли князівські усобиці руйнували колишню єдність держави. За цих обставин концепція Руської землі мала не допустити краху Руської децентралізованої держави і саме з цією метою її активно використовував автор «Повісти временних літ». Як завважив Віктор Живов, дві третини літописних згадок про «Руську землю» (всього їх понад шістдесят) стосуються подій після правління Ярослава і лише третина – ранішого періоду. Згадки про Руську землю набирають специфічних конотацій збереження політичної єдности держави Рюриковичів тільки в останній частині літопису[57]. Чи означає це, що концепцію Руської землі (а вона стала свого роду «головним героєм» «Повісти», яка й починається з питання про її походження) літописець штучно вписав у події ранньої руської історії? Найімовірніше, так. Але чи означає це також те, що сама концепція була продуктом політичного мислення початку XII століття, і літописець мусив «уживлювати» її в опис подій не тільки походження Русі, але також більш «зрілої» епохи, зокрема другої половини XI століття? Напевне, ні. Є підстави вважати, що ця концепція існувала вже у найперших варіянтах літопису. Мало того, згадка про

[56] Там само, с. 198–213.

[57] Див.: Живов, «Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца», с. 330–331.

Руську землю є у «Слові» митрополита Іларіона, яке походить із середини XI століття[58].

Який хронологічний зв'язок між вузьким і широким сенсами поняття «Руська земля»? Перше прийшло на заміну другому чи навпаки? Як уже було згадано, цим питанням останні п'ятдесят років цікавилося багато науковців. На жаль, ми мусимо лишити його без відповіді. Текст «Повісти временних літ», який є у нашому розпорядженні, було створено в перші десятиліття XII століття, коли, здається, домінувало уявлення, що поняття «Руська земля» означає територію довкола Києва, Чернігова та Переяслава, тому ми можемо лише гадати, чи справді в XI, і особливо в X столітті його тлумачили в широкому сенсі. З певністю можемо стверджувати тільки те, що в переважній більшості випадків Руська земля як «дійова особа» «Повісти временних літ» і головний об'єкт лояльности літописця означала трикутник Київ–Чернігів–Переяслав. Решти київської держави, як переконливо показав Насонов, це поняття не стосувалося.

Літописна Руська земля мала переважно слов'янський етнічний склад (так само як і поляни), але з суттєвою домішкою скандинавів і фіно-угрів. Серед воїнів Олега, які прийшли разом із ним у Київ 882 [6390] року, літописець називає варягів, словенів, кривичів, навіть мерю та чудь[59]. Деяких із цих племен (словенів, кривичів і чудь) разом із в'ятичами згадувано в літописі як поселенців у степах на південь від Києва та лівобережжя Дніпра за часів Володимира. Це були території довкола Києва, Чернігова та Переяслава – землі, «віддані» літописцем переважно полянам. Саме вони складали літописну Руську землю у вузькому сенсі цього поняття, вони були батьківщиною літописця і руського народу. Ідентичність, яку витворювала лояльність до цієї землі, не мала нічого спільного з державницьким рівнем ідентичности Нестора у розумінні Нікіти Толстого. В ідентичності літописця домінував не племінний рівень і не державницький у сенсі лояльности до цілої держави Рюриковичів. На нашу думку, домінантна ідентичність літописця була пов'язана насамперед із Руською землею і територіяльно закорінена у трикутнику Київ–Чернігів–Переяслав – спільній території клану Рюриковичів.

---

[58] «Не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычьствоваша, нъ въ Руськѣ, яже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми концы земли» (див.: Молдован, *«Слово о законе и благодати» Илариона*, с. 92; пор. Иларион, «Слово о Законе и Благодати», с. 45; англ. пер.: Ilarion, «Sermon on Law and Grace», с. 18).

[59] Див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 20.

«Зовнішня Русь»

Ще в другій половині X століття візантійські автори стикнулися з проблемою розрізнення території самої Русі і земель, контрольованих руськими князями. У трактаті «Про управління імперією» Константин VII Багрянородний писав про власне Русь і «зовнішню Русь»[60]. Руський літописець, на жаль, не розвинув спеціяльної термінології на означення цих двох понять. Подібно до інших жителів метрополії, він не розрізняв назву своєї батьківщини і назву всієї імперії. У цьому плані літописець нагадує модерних істориків. Що мав на увазі пересічний петербурзький історик XIX століття, коли писав про «Росію»: власне Росію, землі східних слов'ян чи Російську імперію, яка охоплювала чималу частину Кавказу і Центральної Азії? Точний смисл поняття можна виснувати лише з контексту, в якому його вжито. Це однаково стосується текстів і XII, і XXI століть.

Якщо концепція Руської землі у вузькому сенсі поняття справді була продуктом політичного мислення і подій другої половини XI століття, то й головні складники ідентичности літописця, пов'язані з цією концепцією, мали походити саме з тих часів. Але як довго ця концепція і відповідна їй ідентичність протривали в часі? Виглядає, що до кінця домонгольських часів місто Київ, хоч його влада занепадала, залишалося уявним центром Руської землі і цінним призом у війнах, що їх вели місцеві князі за владу в Руській землі. Тому літописці продовжували, хоч і без особливих успіхів, закликати князів пильнувати добробут Руської землі і берегти її єдність. Літописці й далі розташовували Руську землю у трикутнику Київ–Чернігів–Переяслав і називали тамтешніх князів князями Русі. Автори Київського літопису початку XIII століття, що продовжував «Повість временних літ», послідовно писали про Чернігів і Переяслав як про частини Руської землі і виводили Смоленськ, Полоцьк, Владимир-на-Клязьмі та землі деревлян і в'ятичів за межі цього поняття[61]. Отже, ідентичність, пов'язана з концепцією київсько-чернігівсько-переяславської Русі, все ще жила в Києві на початку XIII століття, натомість інші землі під владою Рюриковичів не вважались частиною Руської землі як такої.

Автор «Повісти временних літ» уважав Руську землю своєю батьківщиною, решту території Руської держави він ділив на землі: Новгород-

---

[60] Насонов, *«Русская земля» и образование территории древнерусского государства*, с. 31.

[61] Відповідні арґументи підсумовано у: Насонов, *«Русская земля» и образование территории древнерусского государства*, с. 29; А. Н. Робинсон, *Литература древней Руси в литературном процессе средневековья, XI–XIII вв.*, Москва, 1980, с. 227–228.

ська, Смоленська, Полоцька, Суздальська тощо. В тексті літопису ця класифікація замінила попередній поділ Русі на племінні реґіони. Більшість племен, зокрема й поляни, фігурують у літописі лише там, де йдеться про події X століття. Назви племінних територій трапляються і в описі подій XI століття, але врешті-решт і вони зникають зі сторінок літопису. (Можливо, топоніми, актуальні за життя літописця, трансформувалися в його уяві в назви племен, які нібито населяли ці території у стародавні часи.) Літописець переназиває деякі племена, відповідно до назв міст, що виникли на їх території та стали центрами окремих князівств: скажімо, поляни-русь стали киянами, словени – новгородцями, а кривичі – полочанами. Меря, чиї землі колонізували слов'яни, перетворилися на ростовців, і так далі. Інші племена, як-от уличі й тиверці, взагалі зникли з літопису. Деякі племена отримали не одну, а кілька назв: сіверян, приміром, урешті заступили новгородці (від міста Новгорода-Сіверського) та куряни (від міста Курська). Саме по собі існування Руської землі не завадило киянам, чернігівцям і переяславцям мати на сторінках київських літописів також окрему ідентичність. Отже, поділ держави Рюриковичів на окремі напівнезалежні князівства став головним параметром ідентифікації населення. Нові місцеві ідентичності відбивали нову політичну структуру Київської держави, а не колишні племінні та культурні кордони, що вочевидь сприяло етнокультурній єдності Русі. Проте руський конґломерат швидко наближався до розпаду відповідно до ліній нового політичного розлому і тим підважував цілий об'єднавчий проєкт київських політичних та інтелектуальних еліт[62].

Досі ми говорили про ідентичність автора «Повісти временних літ», яка радше за все відбивала ідентичність київських світських і церковних еліт. А що можна сказати про ідентичність еліт поза Києвом, точніше, поза Руською землею у вузькому сенсі цього поняття? Є достеменні свідчення того, що старі еліти на племінних землях, які Ігор, Володимир і Ярослав приєднали до держави Рюриковичів, аж ніяк не тішилися з економічної експлуатації та політичної і культурної «русифікації», накидуваної їм збройною силою. У X столітті деревляни вбили Ігоря, полоцькі князі обстоювали фактичну незалежність своїх земель аж до XI століття, а в'ятичі опи-

[62] Я погоджуюся тут з Антоном Ґорським, який заперечував гіпотезу Валєнтіна Сєдова, що окремі «землі» XII століття сформувалися на основі і в кордонах колишніх племен. Ґорський показав, що поняття «земля» в XII столітті вживали стосовно напівнезалежних князівств, території яких сформувалися без прямого зв'язку з територіями колишніх племен. Див.: Антон Горский, «О древнерусских "землях"», *Ruthenica,* 1, (Київ, 2002), с. 55–63; пор.: Седов, *Древнерусская народность.*

ралися християнізації до початку XII століття, вбиваючи християнських місіонерів, яких відряджали до них із київських пагорбів та печер. Князі-ізгої, які не мали права або змоги здобути вотчини у київсько-чернігівсько-переяславському трикутнику, створювали їх поза Руською землею. Якою мірою всі ці події можна розглядати як прояви окремих ідентичностей місцевих еліт? Чи пов'язували себе представники цих еліт, подібно до київського літописця, з Руською землею у вузькому сенсі поняття, чи, навпаки, відкидали такий зв'язок? На це питання важко дати певну відповідь, адже Київ довго лишався головним, якщо не одиноким, центром книжности й літописання у руських землях, і більшість того, що ми знаємо про руську ідентичність, дають тексти, написані киянами і в інтересах киян. Проте в XII столітті, коли Київ занепав, а літописання почалося в інших містах, ситуація явно змінилася.

До нас дійшли літописні зводи, створені у трьох головних культурних осередках Русі, окрім Києва, Чернігова і Переяслава. Це Новгород, Владимиро-Суздальська і Галицько-Волинська Русь, де в XIII–XIV століттях за підтримки місцевих князів велося своє літописання. До нашого часу збереглися літописи, створені саме у цих реґіонах, хоча, ясна річ, літописання велося і в інших місцях, зокрема в Чернігові та Переяславі. Що говорять ці тексти про місцеві ідентичності земель, які Константин Багрянородний назвав «зовнішньою Руссю»?[63] По-перше, є виразні ознаки того, що тамтешні літописці добре розуміли: їхні території до Руської землі як такої не належать. Під цим оглядом, дуже важливим є приклад Новгорода, одного з двох центрів, звідки виростала Київська держава. Виглядає, що ні іноземні автори, ні київські літописці, ні самі новгородці не визнавали цей край за частину Руської землі. Константин Багрянородний, зі свого боку, вважав Новгород частиною «зовнішньої Русі». І він мав на те всі підстави, позаяк новгородці платили Києву данину аж до початку XI століття. Руські терени довкола Києва такої данини не платили, а це може свідчити, що новгородців зараховували до категорії залежних від руських князів племен. Автор «Повісти временних літ» зараховував новгородських словенів до русі, але не до Руської землі. Київський літописець востаннє згадує словенів за правління Ярослава Мудрого, а потім називає тамтешнє населення новгородцями, але це не міняє справи, коли заходить про належність їхньої території

[63] Питання, які руські центри, крім Києва, належали до «внутрішньої» Русі, а які, як-от Новгород, – до «зовнішньої», досі викликає дискусії. Див.: Петрухин, *Начало этнокультурной истории Руси*, с. 62–69.

до Руської землі. Самі новгородські літописці називали свою землю Новгородською областю і завжди (до монгольської навали) відрізняли її від Русі або Руської землі на півдні[64].

Звісно, Рюриковичі, які правили у «зовнішній» Русі в XII – на початку XIII століття, прекрасно знали, що хоч вони і не належать до власне Руської землі, все одно становлять частину Руської держави. Належність до клану Рюриковичів леґітимізувало їхню владу на периферії. Мало того, втручання у їхні справи з боку київських князів і митрополитів, а також власні спроби здобути контроль над Києвом не давали забути про зв'язки з центром. Відчуття належности до спільного державного організму підживлювало і те, що Бенедикт Андерсон назвав (стосовно набагато пізнішого періоду) «піліґримством», територією «уявленої спільноти». На думку Олексія Толочка, у випадку Русі таке «пілігримство», себто подорожі та пересування осіб у рамках ширшого руського простору, передбачало постійну ротацію князів і їхніх дружин між різними князівськими центрами і ротацію православного духівництва між церковними єпархіями[65]. Після Любецького з'їзду територія, на якій князі певної гілки клану Рюриковичів мали змогу здійснювати своє «пілігримство», кардинально звузилася, що вело до творення нових, набагато менших «уявлених спільнот», але церква й далі трималася старих практик. Найпотужніші князі також підтримували інтерес до справ потенційних союзників і ворогів.

Християнська Русь

Як уже було сказано, «Повість временних літ» показує, що головна лояльність її автора належала Руській землі у вузькому сенсі цього поняття, але разом із тим видно, що він мав чітку «загальноруську» лояльність і глибоко переймався єдністю держави Рюриковичів. Цілком очевидно, чому Мономах та інші київські князі як до нього, так і після намагалися зберегти єдність Русі, але чому так сильно цим переймався автор «Повісти»? Відповідь не така проста, як може здатися на перший погляд. Популярне серед науковців початку XX століття пояснення, що літописання просто відображало симпатії та інтереси князя-патрона, не пройшло пере-

---

[64] Про поняття «Русь» у новгородських літописах див.: *Давня історія України*, ред. Петро Толочко та ін., т. 3, Київ, 2000, с. 486–487.

[65] Див.: Толочко, «Воображенная народность», с. 112–117.

вірки подальшими критичними дослідженнями. Звісно, літописець зважав на інтереси князів, але дуже часто він у своєму тексті був не лише прихильним реєстратором князівських справ, а й принциповим критиком їх. Головна лояльність літописця належала не князям. «Повість временних літ», як і раніші літописи, що лягли в її основу, писано не при князівському дворі, а в Києво-Печерському монастирі; інтереси монастиря, митрополичої катедри і церкви загалом урівноважували лояльність літописця до конкретного князя. Він судив вчинки князя за християнськими принципами та інтересами Руської землі, що повертає нас до питання, чому ці інтереси були настільки важливі для автора «Повісти временних літ».

Коротка (а тому спрощена) відповідь на це питання: інтереси найбільшого монастиря у столиці Руської держави, а також інтереси церкви в цілому, які уособлював «митрополит усієї Русі», збігалися з інтересами київських князів. Усі вони хотіли зберегти єдність держави і домінантну роль Києва, яка була основою їхнього статусу, влади і багатства. Загрозу їм становили не тільки і навіть не стільки половці, на противагу яким у другій половині XI століття і було, мабуть, сконструйовано (або зреконструйовано) цілу концепцію Руської землі, як інші центри колись об'єднаної держави. В XI столітті собори св. Софії за константинопольським взірцем було збудовано не тільки в Києві, а й у Новгороді та Полоцьку. Після 1024 року чернігівський князь Мстислав розпочав будівництво найбільшого на Русі собору, який мав перевершити навіть собор св. Софії у Києві. Але найгірше чекало попереду. 1162 року владимирський князь Андрій Боголюбський надіслав посольство в Константинополь, щоб домогтися окремої митрополії у Владимирі. За сім років військо Андрія Боголюбського сплюндрувало Київ. Не оминули навіть собору св. Софії, не кажучи про інші церкви і монастирі. Такого повороту подій автори і редактори «Повісти временних літ» передбачити не могли, але навіть на початку XII століття вони, очевидно, мали всі резони лишатися «патріотами» цілої Руської землі і заохочувати князів пильнувати її єдність.

Київська церква, речником якої в очах нащадків став автор «Повісти», була одним з багатьох інструментів, які допомагали установити і підтримувати єдність держави Рюриковичів. Навіть якщо не брати на віру літописні оповідання про те, як до хрещення Володимир намагався створити пантеон язичницьких богів, або поставити під сумнів значення цих ініціятив для релігійної уніфікації держави[66], можна припустити, що

---

[66] Про історію «пантеонної» леґенди див.: Толочко, Толочко, *Київська Русь*, с. 105–108.

князь таки зіткнувся з реальною потребою об'єднати величезні території за допомоги спільної системи вірувань. У цьому разі християнство було набагато кращим інструментом розв'язання проблеми, ніж принагідний загальносхіднослов'янський пантеон. Об'єднавчу функцію християнської церкви оприявнювала вже сама назва «Руська митрополія» – не від назви міста, в якому розташовано було катедру, а від назви народу і країни, які підлягали її духовній юрисдикції[67]. Церква і церковні ієрархи часто залежали від доброї волі князів, які інколи призначали митрополитів без формальної згоди Константинополя, як-от Ярослав Мудрий у 1051 році та Ізяслав Мстиславич у 1147-му. Ще більше значення мав той факт, що до XII століття церква отримувала головний свій прибуток як десятину з податків, які збирав князь. Фраґментація політичної влади у другій половині XII століття привела також до занепаду централізованої церковної влади[68]. Коли стало вповні зрозуміло, що князівські усобиці підважують єдність руської церкви, Константинополь запровадив для київських митрополитів титул митрополитів усієї Русі[69].

Занепад світської центральної влади почасти зіграв на руку митрополичій катедрі та київським монастирям, адже вони утвердили права на свої земельні угіддя і заклали власну економічну базу. Проте вони отримали і нових конкурентів. У нових князівських столицях виникали нові єпархії, крім того, в Чернігові та Переяславі, двох інших центрах Руської землі, було створено свої митрополії (хоч існували вони, здається, суто номінально і недовго). Деякі полемічні твори києворуського періоду відбили реалії боротьби частини київського (або близького до Києва) духівництва з релігійним розколом, інспірованим периферійними князями та єпископами. «Послання» Климентія Смолятича, призначеного митрополитом у 1147 році, неможливо вповні зрозуміти, не беручи до уваги церковної боротьби й опозиції частини новгородських і смоленських ієрархів, які об'єдналися проти нього з Константинополем. Єпископ Кирило Туровський відомий, серед

[67] Див.: Omeljan Pritsak, «Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea», *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3–4 (December 1986), с. 279–300, зокрема с. 282.

[68] Про позиції церкви в Київській Русі див.: Andrzej Poppe, *The Rise of Christian Russia*, London, 1982; Я. Н. Щапов, *Государство и церковь Древней Руси, X–XIII вв.*, Москва, 1989; О. П. Моця, «Релігія і церква», у кн.: *Історія української культури*, ред. П. П. Толочко та ін., т. 1, Київ, 2001, с. 768–790.

[69] Про запровадження концепції «всієї Русі» в офіційний церковий дискурс див.: Simon Franklin, «Diplomacy and Ideology: Byzantium and the Russian Church in the Mid Twelfth Century»; його ж: *Byzantium-Rus-Russia*, no. VIII, с. 145–150.

іншого, полемічними нападками на отця Федора, якого Андрій Боголюбський хотів зробити єпископом запланованої незалежної єпархії[70].

Серед найважливіших культурних проєктів, ініційованих у державі Рюриковичів після прийняття християнства, було запровадження церковнослов'янської мови як літературної. Вона ґрунтувалася на старослов'янській мові, діялекті македонської, яким говорили слов'яни поблизу Тесалонік, рідного міста місіонерів святих Кирила і Методія, і початково служила (за влучним висловом Ігоря Шевченка) «інструментом перекладу з грецької». Літературною мовою вона вповні стала у другій половині IX століття. Старослов'янська поступово увібрала елементи слов'янських мов, якими говорили у щойно охрещених реґіонах Східної Европи, зокрема в Болгарії. Звідти вона прийшла на Русь, де стала мовою освіти і церковної літургії. До XII століття вона набула вже стільки місцевих східнослов'янських рис, що сучасні дослідники вважають необхідним відрізняти старослов'янську мову IX століття від похідної, але окремої від неї церковнослов'янської. Деякі дослідники доводять, що церковнослов'янська співіснувала з так званою давньоруською літературною мовою, якою писали світські документи і літописи, зокрема «Повість временних літ». Хай там яка різниця була між цими мовами, цілком очевидно, що на початку XII століття слов'янські за головними ознаками мови успішно функціонували у царині світського та церковного урядування на Русі. Їх використовували в цілій Київській Русі, що працювало на створення спільної писемної культури у середовищі світських і церковних еліт. Монополія церковнослов'янської мови у літургійних практиках означала, що християнізація неслов'янського населення Русі супроводжувалася слов'янізацією фіно-угрів та інших неслов'янських підданців Рюриковичів. Ця монополія сприяла також зближенню мовних практик їхніх підданців-слов'ян[71].

---

[70] Про твори митрополита Климентія Смолятича і єпископа Кирила Туровського та їх політичний і релігійний контекст див. вступ до вид.: Simon Franklin, *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, с. xiii–cix.

[71] Див.: Ihor Ševčenko, «Byzantium and the Slavs», у його ж: *Ukraine between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*, Edmonton and Toronto, 1996, с. 12–26, зокрема с. 21 (укр. пер.: Ігор Шевченко, «Візантія і слов'яни», в його ж: *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття*, Львів, 2001, с. 13–29, зокрема с. 23); George Y. Shevelov, "Church Slavic", у кн.: *Encyclopedia of Ukraine*, т. 1, Toronto, 1984, с. 488–489; Німчук, «Літературні мови Київської Русі». Про «нативізацію» руської культури від початку XII століття див.: Franklin and Shepard, *The Emergence of Rus*, с. 313–317.

Якою мовою (мовами) говорила слов'янська людність Київської Русі? Відповідь на це питання дуже важлива у світлі політизованих дискусій про те, хто має більші права на києворуську спадщину – росіяни, українці чи білоруси. Лінґвісти одностайні в тому, що всі три сучасні мови становлять особливу східнослов'янську групу, окрему від західної та південної. Не викликає сумнівів і загальна модель відгалуження певних національних мов від спільної слов'янської. А далі починаються розходження. Найбільше політичних обертонів набуло питання про те, чи східнослов'янські мови розвинулися безпосередньо зі слов'янської протомови, а чи існувала проміжна стадія – спільна східнослов'янська мова. Ще один камінь спотикання – періодизація розвитку мови. До революції 1917 року більшість російських мовознавців, – подібно до Алєксєя Шахматова, прихильників ідеї загальноросійської єдности, – доводили існування такої загальноруської мови. В офіційному совєтському мовознавстві інших підходів просто не існувало, а початки розпаду спільного наріччя і виникнення окремих російської, української та білоруської мов датували XIV століттям. Деякі українські науковці, зокрема Юрій Шевельов, заперечували ці теорії і простежували джерела окремих східнослов'янських мов аж до VII–VIII століть. Дискусії тривають і далі, але в нашому випадку достатньо сказати, що хай там як говорило слов'янське населення Київської Русі, запровадження старослов'янської, а згодом церковнослов'янської (і давньоруської) як спільної літературної мови (чи мов) не сприяло формуванню окремих східнослов'янських мов, а відтерміновувало його[72].

Виглядає, що мова, належність до церкви, життя в монастирі у традиційній столиці держави Рюриковичів, близькість до світської та церковної влади прихиляли автора (авторів) «Повісти временних літ» до загальноруської єдности.

Хто має більші права?

Що все це означає для сучасних дискусій про етнонаціональний характер Київської Русі? Чи слушно твердили Грушевський із послідовниками, що Київській Русі властивий був протоукраїнський характер, і справжнім спадкоємцем Києва стала Галицько-Волинська Русь, а не про-

---

[72] Узагальнення дискусій про те, якою мовою говорили в Київській Русі, див.: Magocsi, *A History of Ukraine*, с. 100–102 (укр. пер.: Маґочій, *Історія України*, с. 104–106); Василь Німчук, «Мова», у кн.: *Історія української культури*, т. 1, с. 683–694.

торосійське Суздальське князівство? Чи, може, мали рацію Міхаіл Поґодін, Алєксєй Соболєвський та інші російські історики і мовознавці, які вважали, що населення з ядра Київської Русі десь у XIII столітті міґрувало на північ, де згодом постала сучасна російська нація?

Що стосується дискусій кінця XIX – початку XX століття, то останні дослідження, передусім археологічні, заперечують масштабні міґрації з Київщини на північ (або на захід, як припускав Васілій Ключевський): місцеве населення цього реґіону не полишало. Уважне прочитання літописів XII століття показує, що рання руська ідентичність ґрунтувалася на концепті Руської землі у вузькому сенсі, як території Київщини, Чернігівщини та Переяславщини. Еліти «зовнішньої» Русі перебрали назву «Руська земля» дещо згодом. Отже, можна виснувати, що концепцію Русі і, відповідно, ранню руську ідентичність сформували еліти і населення, які пізніше започаткували українську націю. Але це найбільше, що сучасні наукові дослідження можуть дати на підтримку поглядів Грушевського.

Джерела, на нашу думку, не свідчать про існування ідентичности, на підставі якої можна виділити тодішнє населення сучасних українських територій (Руська земля та Галицько-Волинська Русь) як осібну спільноту, відмінну від якоїсь іншої, «неукраїнської». Такої ідентичности у той час не існувало. Те саме стосується типу ідентичности, яка побутувала в києворуські часи на території сучасних Росії та Білорусі. Існувала чимала відмінність у політичних структурах (і, можна припустити, політичних ідентичностях, на них зіпертих) двох проторосійських політичних витворів – Новгорода та Суздаля. В кожному разі, до монгольської навали годі говорити про якусь єдність між ними на противагу решті руських земель. Що стосується Білорусі, то тамтешні історики шукають джерел модерної білоруської нації в історії кривичів і Полоцького князівства. Вони мають на це такі самі підстави, що й українські історики, які шукають джерела своєї держави в конґломераті князівств, розташованих на території України, але знов-таки жодної «загальнобілоруської» ідентичности тоді, мабуть, не існувало навіть у зародку. З історії Полоцького князівства, подібно до історії інших руських князівств – Київського, Чернігівського, Переяславського чи Суздальського, зручно починати модерний національний наратив, але як відправний пункт у пошуках джерел модерних національних ідентичностей вона не дуже придатна.

Чи означає це, що Ключевський і його послідовники в Совєтському Союзі та на Заході мають більшу рацію, ніж опоненти, заявляючи, що киє-

воруська історія стала результатом діяльности однієї давньоруської народности? Ще раз ні! Нікіта Толстой, чию працю про множинні ідентичності автора «Повісти временних літ» тут уже було згадано, цілком слушно писав, що з усіх рівнів етнополітичної свідомости Нестора східнослов'янський складник був найслабший. Етнічна спорідненість грала певну роль у розвитку відчуття руської єдности, але ця роль була марґінальна навіть серед київських еліт, не кажучи вже про еліти «зовнішньої» Русі. Політична лояльність еліт, як ми знаємо з джерел XII століття, була пов'язана з лояльністю окремим князівським гілкам або належала Руській землі, Суздалю, Новгороду, Полоцьку тощо, а не слов'янським землям держави Рюриковичів. Якщо східнослов'янська ідентичність була настільки слабкою серед еліт, то важко уявити, що вона була сильнішою серед широких верств населення. Той факт, що ми можемо на основі археологічних даних відрізнити багато східнослов'янських племен, вказує, що різниця у матеріяльній культурі між окремими племенами чи союзами племен була також чималою. Одинокий виняток становлять середньовічні «плавильні казани» – простір, де зустрічалися представники різних східнослов'янських і несхіднослов'янських племен – які виникали в династичному центрі держави та на щойно колонізованому прикордонні держави Рюриковичів.

Прихильники ідеї однієї руської народности часто не беруть до уваги той факт, що Київська Русь була державою не лише східних слов'ян. Варяги і фіно-угорські племена зробили в її розвиток не менш вагомий внесок, аніж слов'яни, і автор «Повісти временних літ» не забув це відзначити. Тому навіть якщо мислити Київську Русь як «уявлену спільноту», вийде образ не якоїсь однієї давньоруської народности (це продукт модерного історичного мислення), а багатоетнічної імперської еліти, ідентичність якої вельми відрізнялася від ідентичности загалу. Дослідники вважають, що навіть в апогеї своєї влади києворуські князі і церква мали дуже обмежені можливості прищепити підданцям відчуття спільности. Як слушно нагадала Наталя Яковенко, припускати існування однієї давньоруської народности на підставі спільної інтелектуальної традиції руських книжників – це все одно, що говорити про «латинську народність» на підставі традиції латинської книжности у Західній Европі[73].

Із конкурентних національних інтерпретацій києворуської історії можна зробити висновок, що національна парадигма сама по собі не надто до-

[73] Наталя Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, вид. 4-те, Київ, 2009, с. 84.

помагає у пошуках джерел східнослов'янських ідентичностей. Це не заперечує того факту, що ця парадигма зіграла важливу роль у спробах краще зрозуміти історію Київської Русі. На початку концепція загальноруської народности підважувала домінування суто династичного підходу до історії Київської держави і відкривала нові шляхи історичних досліджень. Заперечивши концепцію загальноруської народности, українські та білоруські науковці резонно взяли під сумнів рівень етнічної гомогенности києворуської держави та її здатности створити одну національність з розмаїтих етнічних і племінних верств. Навіть нині здається, що національна парадигма не вичерпала свого творчого потенціялу і може стимулювати висунення проблем і нові дослідження з історії культурних ідентичностей реґіону. З другого боку, проста заміна предмета дослідження з однієї національности на три, либонь, не розв'язує питання складної етнокультурної ідентичности, яку в той чи той момент мали жителі Київської Русі.

Сучасні історики, шукаючи джерела власних мінливих ідентичностей (і намагаючись їх леґітимізувати), розходяться в інтерпретаціях етнокультурної історії Київської Русі. Наша реконструкція києворуських ідентичностей показує, що вони перебували у постійному плині, а літописці часто апелювали до минулого з метою обґрунтувати саме той характер ідентичности, який мали їхні сучасники. Поза сумнівом лишається тільки одне: київським інтелектуалам таки вдалося створити модель ідентичности, що дала руській еліті відчуття спільної належности, яка базувалася на лояльності до Руської землі у вузькому сенсі цього поняття, але охоплювала також інші землі Рюриковичів. Київська держава лишила по собі тривку спадщину у вигляді історичної пам'яті, законодавства та релігії, яку в тій чи тій формі прийняли всі її колишні підданці, як у «внутрішній», так і в «зовнішній» Русі. У нашому випадку найважливіше те, що ця держава лишила по собі традицію використовувати термін Русь для самоозначення землі, людей та інституцій, а отже й тверді підстави відкривати заново і перевинаходити руську ідентичність у наступних поколіннях.

2

Що сталося з Руською землею?

Середина XIII – кінець XV століття напевно є найменш дослідженим періодом історії східних слов'ян. Однак саме з тогочасних подій виростали дуже важливі тенденції етнокультурної історії реґіону, які, на думку більшости дослідників, привели до глибшої диференціяції східнослов'янських етнонаціональних спільнот. Совєтські історики вважали, що саме в цей період припинила існувати єдина загальноруська народність і склалися три східнослов'янські. Розвиток сучасних національних наративів порушує щодо цього періоду багато інших актуальних питань, зокрема й особливо важливе – про те, як остаточний розпад Київської Русі та посилення периферійних князівств уплинули на концепт руської єдности, посталий за київських часів: чи призвів цей процес до фраґментування руської ідентичности, увиразнивши вже наявні натоді відмінності, а чи навпаки, не справив на неї відчутного впливу? Що сталося з відчуттям єдности руських еліт, коли Рюриковичі як клан утратили контроль над трикутником Київ–Чернігів–Переяслав і вже не мусили піклуватися про спільну вотчину? Щоб відповісти на ці питання, я розгляну зміни у трактуванні концепції Русі та Руської землі як свого роду індикатор розвитку політичних, територіяльних і етнокультурних ідентичностей у реґіонах, що за київських часів рідко вважалися частиною Руської землі, але стали осердям і опорою руської ідентичности в період роздроблення. Це Галицько-Волинське князівство в XIII – на початку XIV століття і Владимиро-Суздальська земля, розвиток якої ми простежимо до кінця XIV століття (залучуючи також джерела з XV століття). Ці державні витвори не лише прийняли (у тій чи тій формі) концепцію Руської землі, але також передали її у спадок наступним поколінням як важливий складник системи політичних і культурних цінностей.

Спадкоємці Києва

«Офіційна» смерть Київської Русі, вважає популярна історіографія, настала після монгольської навали 1237–1240 років, що розпочала нову епоху в історії східних слов'ян. На думку більшости істориків, монгольська навала – це те перехрестя, на якому російська історія пішла своїм шляхом, а історії України і Білорусі – своїм. Головним чинником віддалення стало те, що від середини XIII століття північно-східна Русь підкорилася монголам, а решта руських територій, пробувши під монгольською зверхністю набагато менший час, потрапила під владу литовських князів і польських королів.

Політична історія українських і білоруських земель у XIII–XIV століттях – це процес співіснування та змагання кількох великих і малих князівств, що виникли на руїнах Київської Русі. В калейдоскопічній політичній історії українсько-білоруського реґіону особливо виділяється Галицько-Волинське князівство. Нове потужне князівство виникло в найзахіднішій частині держави Рюриковичів у 1199 році, саме коли автор Київського літопису робив свої останні записи. Два князівства зі столицями у Галичі та Володимирі на Волині об'єднав князь Роман Мстиславич. У нове князівство входили Галицька, Перемиська, Звенигородська, Теребовлянська, Володимирська, Луцька і Белзька волості. Роману Мстиславичу вдалося поширити свою владу на Київ, але після його смерти в 1205 році галицько-волинські князі не лише втратили це місто – розпочався сорокарічний внутрішній конфлікт, у який активно втягнулися польські й угорські правителі. Короткий період самовладного правління Романа Мстиславича згодом послужив відправною точкою літописцям його сина Данила, який відновив єдність князівства і заклав – або, як уважають оптимістичніше налаштовані історики, відродив – у реґіоні традицію літописання. Іронія полягає в тому, що текст Галицько-Волинського літопису, який почали вести за Данила в 1250-х роках, майже нічого не каже (у неповному варіянті, який до нас дійшов) про урядування Романа Мстиславича – князя, що його літопис називає «самодержцем усієї Русі».

Монгольська навала сприяла зміцненню Данила як реґіонального правителя. З одного боку, він утратив владу над Києвом, де перед нападом монголів 1240 року сидів його воєвода. З другого, в 1245 році, по закінченні монгольських походів у Східну Европу, йому вдалося відновити єдність Галицько-Волинського князівства (чи то Волинсько-Галицького, як, на думку деяких істориків, слід називати цю державу). Данило здолав опір впливо-

вих місцевих бояр і забезпечив політичну стабільність своїх володінь. Він вів майстерну зовнішню політику, використовуючи поляків і угорців на заході проти монголів на сході, а після 1240 року першим із руських князів наважився дати монголам бій. Данилу не вдалося цілком унезалежнити своє князівство від монголів, але держава зберігала єдність до самої смерти князя 1264 року. Лише коли Данила не стало, князівство розділилося на галицьку та волинську частини. Завдяки тому, що Данилів небіж волинський князь Володимир Василькович був, як виглядає, великим шанувальником книжности і підтримував започатковану дядьком традицію літописання, ми маємо більш-менш докладні свідчення про події в Галицько-Волинському князівстві у XIII столітті. Однак 1290 роком Галицько-Волинський літопис уривається, і з історіографічного погляду цю територію охопила, за висловом Михайла Грушевського, «кімерійська тьма».

Про політичні події майже всього XIV і початку XV століття, особливо про їхнє сприйняття місцевими елітами, ми знаємо дуже мало, аж доки у Великому князівстві Литовському не було відновлено в 1440-х роках літописання. Скупі відомості іноземних джерел дали змогу історикам дійти висновку, що на початку XIV століття князь Юрій I відновив єдність Галицько-Волинської держави. Два його сини, останні Рюриковичі на князівському троні, загинули в першій половині 1320-х років, імовірно в сутичках із литовцями. Князівську владу вибором передали Юрію (Болеславу) II, якого 1340 року вбили місцеві бояри. Того самого року Волинь захопив литовський князь Любарт, а Галичина, де короткий час правив був місцевий боярин Дмитро Дедько, в 1339 році дісталася (разом із західною Волинню) польському королю Казимиру III. Угорські королі також претендували на цей реґіон, але з 1387 року він перебував під владою поляків. Колишнє князівство залишалася яблуком розбрату в стосунках між Польщею й Угорщиною аж до 1420-х років[1].

Галицько-Волинське князівство формально залежало від монголів лише до початку XIV століття, натомість північно-східна Русь лишалася

[1] Про історію Галицько-Волинського князівства і його територій у XIII–XIV століттях див.: А. М. Андрияшев, *Очерк истории Волынской земли до конца XIV столетия*, Киев, 1887; Іван Линниченко, *Суспільні верстви Галицької Русі XIV–XV вв.*, Львів, 1899; Грушевський, *Історія України-Руси*, т. II, *XI–XII віки*, Київ, 1992; т. III, *До року 1340*, Київ, 1993; т. IV, *XIV–XVI віки – відносини політичні*, Київ, 1994; В. Т. Пашуто, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва, 1950; Іван Крип'якевич, *Галицько-Волинське князівство*, Київ, 1984; Микола Котляр, *Галицько-Волинська Русь*, Київ, 1998.

під їхньою владою аж до середини XV століття. Монголи розглядали Владимиро-Суздальську землю, разом із Новгородом і Псковом на півночі, як Руську територію. Вони контролювали цей реґіон через залежних від ханів великих князів. Руські землі мусили визнати зверхність ханів, платити данину і надавати військову підтримку у походах. Хани використовували удільних князів один проти одного, видаючи ярлик на велике княжіння найсильнішому, спроможному збирати для монголів данину, але ця гра могла тривати, заки сама Орда була сильною. Великі князі користалися першими-ліпшими усобицями в Орді, аби зміцнити свої позиції у руських князівствах. Найбільший успіх випав Москві, другорядному місту, яке за монгольської навали навіть не мало власної князівської династії й отримало князя лише в другій половині XIII століття. Чимало хто вважає, що Москва обійшла набагато сильніше тоді Тверське князівство завдяки далекоглядності й енерґії своїх князів. У 1317 році московський князь Юрій одружився з сестрою хана Золотої Орди – ярлик великого князя і влада вперше перейшли від Твері до Москви.

Москва спершу поступалася Твері за впливом, тому хани охоче підтримували московських князів. Одним із таких князів був Іван Калита, що правив як великий князь від 1331 по 1340 рік і не лише зміцнив і розширив своє князівство, а й влаштував у Москві катедру митрополитів усієї Русі (1325). Ще одним дуже успішним князем виявився Дмітрій Івановіч (із XVI століття знаний як Донський), головний персонаж московського, а згодом і російського історичного міту про Куликовську битву (1380). Вона відбулася в момент, коли Золоту Орду роздирали усобиці. Дмітрій заручився підтримкою кількох руських князів і виступив проти Мамая, претендента на золотоординський трон, якому допомагали рязанські князі. В історіографії та художній літературі ця битва вважається однією з найбільших звитяг руської зброї, поворотним моментом у визволенні руських земель з-під «татарського іга». Однак новіші дослідження показують, що приписувана Дмітрію пізнішою традицією перемога зовсім не мала вирішального значення[2]. Справді, ця битва не вплинула на баланс сил у реґіоні, тож просто за кілька років Дмітрію довелося полишити Москву напризволяще і тікати від татарського війська на чолі з ханом Тохтамишем. Набагато певніше можна припустити, що завдяки перемозі авторитет московського князя серед решти князів зріс. Мало того, література про Куликовську бит-

[2] Про значення перемоги Дмітрія див.: Donald Ostrowski, *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589*, Cambridge, 1998, с. 155–156.

ву надійно усталила уявлення про Руську землю (тепер так називали вже терени північно-східної Русі) як центр тяжіння місцевих еліт і перетворила це поняття на бойовий клич тих, хто прагнув позбавити північно-східну Русь ординської зверхности[3].

Одна, дві, три? Скільки було народностей?

Хоч і в різні часи, але і галицько-волинські, і суздальсько-владимирські літописці радо вживали термін «Руська земля» саме щодо свого князівства та його людности. Чи означає це, що еліти обох князівств поділяли одну етнонаціональну ідентичність, а руська ідентичність переважала в ієрархії політичних і культурних ідентичностей того часу? Історики обговорювали це питання кілька століть, і то багато з них давали ствердну відповідь.

Як уже було сказано в попередньому розділі, заки поняття єдиної загальноруської народности совєтські історики втиснули у хронологічні рамки Київської Русі, воно охоплювало всі періоди східнослов'янської історії, а галицько-волинське минуле, як і минуле інших українських та білоруських територій, російська імперська історіографія концептуалізувала як історію Росії та російського народу. Така інтерпретація східнослов'янської історії, що її сформулював Васілій Ключевський, потужно вплинула на західну історіографію Росії та Східної Европи. Головний виклик цьому підходу кинув на початку XX століття Михайло Грушевський, який вилучив із російського ґранд-наративу не лише українську, а й білоруську історію. Твердження Грушевського, що саме Галичина та Волинь були найлеґітимнішими спадкоємицями Київської Русі, виявилося надзвичайно важливим для деконструкції загальноросійського наративу на початку XX століття і стало наріжним каменем сучасного українського історичного наративу[4].

---

[3] Про історію північно-східної Русі в XIV–XV століттях див.: Fennell, *The Crisis of Medieval Russia*; і відповідні розділи в англомовних синтезах: Riasanovsky, *A History of Russia*; Martin, *Medieval Russia, 980–1584*, Cambridge, 1996; Gregory L. Freeze (ed.), *Russia: A History*, Oxford – New York, 1997. Про стосунок історії північно-східної Русі до києворуської історії див.: Ihor Ševčenko, «Rival and Epigone of Kiev: The Vladimir-Suzdal' Principality», у його ж: *Ukraine between East and West*, с. 56–68 (укр. пер.: Ігор Шевченко, «Суперник та епігон Києва: Владимиро-Суздальське князівство», у його ж: *Україна між Сходом і Заходом*, с. 61–74).

[4] Див.: Михайло Грушевський, «Звичайна схема "русскої" історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства», *Твори:* у 50 томах, т. 1, Львів, 2002, с. 75–82 (першодрук: *Статьи по славяноведению*, вип. I, С.-Петербург, 1904, с. 298—304; англ. пер.:

Історією Полоцького князівства, ще одного (набагато меншого) спадкоємця київської величі, врешті-решт завершилися пошуки середньовічних коренів національного суверенітету Білорусі.

Совєтська історіографія в кінцевому підсумку зайняла компромісну позицію і вважала, що одна давньоруська народність після роздроблення Київської Русі розкололася на кілька менших груп. Згідно з цією версією, давньоруську народність заступили окремі російська, українська і білоруська народності, які почали формуватися у XIV столітті. Погляди совєтської науки спиралися на роботи лінґвістів, які вважали, що саме в цей період викристалізовувалися окремі східнослов'янські мови[5]. Теза, що формування всіх трьох народностей почалося приблизно в один і той самий час, відповідала офіційному постулатові рівности всіх совєтських народів і підкріплювалася марксистським трюїзмом, що народності, а згодом і нації постають на певних етапах соціяльно-економічного розвитку.

Не можна сказати, що всі совєтські історики пристали на цю історіографічну схему. В 1970-х роках російський науковець Валєнтін Сєдов шукав початки білоруського етносу у ранній історії стосунків тамтешньої людности з балтійськими племенами задовго до києворуських часів. Українського дослідника Федора Шевченка звинуватили у тому, що він дотримується історичної схеми Михайла Грушевського, і в 1972 році звільнили з посади директора Інституту археології, але він, схоже, так і не зробив із цього «належних» висновків. У нарисі про формування української народности, опублікованому у багатотомній академічній історії України (1979), Шевченко датував початки першого етапу формування цієї народности другою поло-

---

Mykhailo Hrushevsky, *The Traditional Scheme of "Russian" History and the Problem of a Rational Organization of the History of the East Slavs*, ed. Andrew Gregorovich, Winnipeg, 1965 [repr. in *Mykhailo Hrushevsky: Ukrainian-Russian Confrontation in Historiography*, ed. Lubomyr R. Wynar, Toronto, New York, and Munich, 1988, c. 35–42). Про роль Грушевського у деконструкції російського імперського наративу див. українське видання моєї монографії «Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History» (Toronto, 2005): Сергій Плохій, *Великий переділ. Незвичайна історія Михайла Грушевського*, Київ, 2011.

[5] Про те, як у совєтській літературі розглядали історію російської мови, див.: Р. И. Аванесов, «Вопросы развития русского языка в эпоху формирования и дальнейшего развития русской (великорусской) народности», у кн.: *Вопросы формирования русской народности и нации*, ред. Н. М. Дружинин и Л. В. Черепнин, Москва – Ленинград, 1958, с. 155–191. Погляди совєтської науки на формування української та білоруської мов підсумувала Анна Хорошкевич у кн.: Владимир Пашуто, Борис Флоря, Анна Хорошкевич, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*, Москва, 1982, с. 77–79.

виною XII століття[6]. Дехто з чільних представників совєтської історіографії в Росії тихо іґнорував офіційну схему на користь російськоцентричної парадигми. Автори колективної монографії «Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства» (1982) відродили дореволюційну і довоєнну практику використовувати термін *«русские»* на означення всіх східнослов'янських народностей. Владімір Пашуто, приміром, уживав щодо населення Київської Русі XIII століття означення *«русский народ»*, а Боріс Флоря називав жителів України та Білорусі XVII століття *«русским населением»*[7]. Зважаючи на існування таких відцентрових і несумісних тенденцій у нібито монолітній совєтській історіографії, не дивно, що вдавана одностайність совєтських істориків стосовно етногенезу східних слов'ян зійшла нанівець, щойно гласність поклала край партійному контролю над історіографією.

Після розпаду СССР багато українських і білоруських істориків повернулися до заборонених у совєтські часи теорій про (докиївські) початки своїх націй[8]. Російські дослідники, як-от видатний лінґвіст Олеґ Трубачов, пішли протилежним курсом і намагалися потвердити спільне походжен-

---

[6] Шевченкова періодизація суперечила поглядам таких впливових совєтських науковців, як Боріс Рибаков, який датував розпад давньоруської народности XIV–XV століттями. Шевченко мав, однак, однодумця в особі Льва Черєпніна, який писав, що «передумови» для формування трьох східнослов'янських народностей склалися ще в XII столітті, і основою цього процесу називав «феодалізацію» Русі (див.: Л. В. Черепнин, «Исторические условия формирования русской народности до конца XV в.», у кн.: *Вопросы формирования русской народности и нации*, с. 7–105). Шевченко також писав (можливо, щоб захиститися від нових нападок із боку влади), що формування української народности завершилося лише в середині XVII століття. Див. його «Формування української народності», у кн.: *Історія Української РСР*, т. I, кн. 2, Київ, 1979, с. 186–197.

[7] Пашуто, Флоря, Хорошкевич, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*, с. 5–6, 20, 196. Стосовно дотримання цієї практики у постсовєтській російській історіографії див.: А. И. Дворниченко, Русские земли Великого княжества Литовского *(до начала XVI века). Очерки истории общины, сословий, государственности*, С.-Петербург, 1993.

[8] А. І. Мікуліч спробував застосувати інструментарій генетики в дослідженнях білоруського етногенезу. Він дійшов контроверсійного висновку, що із залучених до аналізу дванадцяти генів білоруси відрізняються від литовців двома, від росіян трьома, від українців чотирма і від поляків шістьма. Див.: Г. В. Штыхов, «У истоков белорусской народности», *Ruthenica*, 1 (Київ, 2002), с. 85–88, зокрема с. 87–88. Пор. з його ж «Древнерусская народность: реалии и миф», у кн.: *Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Этногенез и культурные контакты славян*, т. III, Москва, 1997, с. 376–385.

ня трьох східнослов'янських народів і мов[9]. Щойно минули інтелектуальне збудження від незалежности і шок від розпаду Совєтського Союзу, більшість дослідників повернулася до старої совєтської парадигми у трохи гнучкішому варіянті. Науковці загалом погодилися на тому, що XIII–XVI століття посідають особливе місце у формуванні східнослов'янських народностей. Утім, цей спільний консенсус урізноманітнюють індивідуальні наголоси, які різняться залежно від конкретного історика і репрезентованої ним історіографічної школи[10]. Як уже було сказано в попередньому розділі, більшість українських істориків заперечують концепцію однієї давньоруської народности. Водночас вони схиляються до того, що точкою початку окремих східнослов'янських народностей треба вважати XIII століття, коли остаточно розпалася Київська держава, і в різних руських землях склалися різні політичні умови[11]. Натомість більшість російських науковців і далі вважають, що існувала одна давньоруська народність. Деякі історики, приміром Боріс Флоря, схильні продовжити її існування аж до кінця XVI століття. Він, наприклад, вважає, що на початку XV століття тільки почали складатися передумови для формування окремих східнослов'янських ідентичностей[12].

Хто із сучасних істориків, які кожен по-своєму варіюють стару совєтську парадигму, часом реаґуючи на нові політичні й академічні умови, має більшу рацію? У попередньому розділі вже йшлося про сильні та слабкі сторони концепції давньоруської народности, тому немає сенсу повертатися до цієї проблеми. Але питання, коли справді постали окремі східнослов'янські ідентичності, варте уваги. Чи справді політичні перипетії XIII–XIV століть треба вважати точкою відліку? Як і було обіцяно на початку розділу, розгляньмо це і дотичні до нього питання, проаналізувавши

---

[9] Див.: О. Н. Трубачев, *В поисках единства*, Москва, 1992.

[10] Про формування білоруської нації в сучасній білоруській історіографії див.: Генадзь Сагановіч, *Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст.*, Мінск, 2001, с. 175–182; Ігар Чаквін, «Этнічныя працэсы ў XIV – першай палове XVII стагоддзя», у кн.: *Беларусы. Вытокі і этнічнае развіццё*, т. IV, Мінск, 2001, с. 48–170.

[11] Див. розділ Миколи Котляра у колективній монографії: *Історія України*, Київ, 1997, с. 47–48; Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, с. 81–84.

[12] Див.: Борис Флоря, «О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего нового времени», у кн.: *Россия – Украина: история взаимоотношений*, ред. А. И. Миллер, В. Ф. Репринцев, Б. Н. Флоря, Москва, 1997, с. 9–38; пор. з його ж «Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV веках. (К вопросу о зарождении восточнославянских народностей)», *Славяноведение*, 2 (1993), с. 53–55.

уявлення про Русь і Руську землю, які розвивалися на теренах колишньої Київської держави. Себто знову в нашому аналізі йтиметься не про ідентичність як таку, а про певний концепт, сформульований і поширюваний суспільними елітами.

Із галичан у руські

Автори Галицько-Волинського літопису, які писали його у другій половині XIII століття, вважали своїх князів і князівство законними продовжувачами і спадкоємцями київських князів і київської держави. Так само, до речі, як і автори сучасного українського національного наративу. Але коли галицько-волинські еліти і їхні сусіди на сході та заході почали мислити свій край частиною Русі? Моя відповідь на це питання ймовірно прозвучить доволі дивно і напевно контроверсійно. Схоже, що процес ідентифікації з Руссю завершився в Галичині та на Волині лише після того, як Київська держава впала під натиском монголів. Неможливо? Погляньмо, що про це кажуть джерела.

Ми маємо в розпорядженні і київські, і місцеві галицько-волинські літописи (які разом із «Повістю временних літ» становлять Іпатський список), тому можемо з двох кінців простежити, як саме галицько-волинські еліти перебирали собі назву Русі та руську ідентичність. Наше завдання ускладнює той факт, що перший, київський, «голос» належить XII століттю, а другий, галицько-волинський, – XIII (ще точніше, другій половині цього століття). Однак порівняно з виняткова київським баченням Русі, яке дають автори «Повісти временних літ», і цілковитим мовчанням джерел XIV століття про історію реґіону, стереокартина, яку ми можемо видобути з допомогою літописів, що охоплюють історію Галицько-Волинського князівства, – це справжня знахідка для всіх, хто цікавиться дослідженнями його політичної, військової, економічної, релігійної та культурної історії.

Почнімо дослідження ідентичностей галицько-волинських еліт з аналізу київських голосів. Згідно з автором «Повісти временних літ», на території майбутнього князівства жило кілька племен. Зокрема на Волині жили дуліби, бужани і волиняни, а в Галичині та на сусідніх із нею територіях – уличі, тиверці і хорвати. Частина племен, згаданих яко населення майбутнього галицько-волинського краю, були витвором уяви літописця, так само як і деякі інші руські племена. Наприклад, бужан, яких, згідно з літописом, витіснили волиняни, згадано тільки один раз. Більшість інших племен та-

кож зникають із тексту літопису дуже рано[13]. Ми набагато краще розуміємо історію реґіону з кінця X століття, коли влада київських князів сягнула західного краю Галицької землі – міста Перемишль. Під роком 981 у «Повісті временних літ» згадано похід Володимира на поляків, який захопив «грады ихъ» – Перемишль і Червен. Зі слів літописця, ці міста і до його часів залишилися під владою Русі[14]. Волинь уперше постає на сторінках «Повісти временних літ» як окрема земля лише в останній чверті XI століття, Галицьку землю як окремий витвір автор літопису не знав, уперше її згадують лише автори Київського літопису під 1152 роком[15].

Якщо в першій половині XI століття Галичина («грады червѣньскыя») і Волинь були предметом боротьби між київським князем Ярославом Мудрим і поляками, то в другій половині століття за них почали змагатися вже самі Рюриковичі – київські князі проти волинських і галицьких. На Любецькому з'їзді князів у 1097 році вирішили, кому саме з Рюриковичів відійдуть Володимир-Волинський, а також Перемишль і Теребовля в Галичині. Але це не спинило усобиць: київські та володимиро-волинські князі змовилися проти теребовлянського князя Василька й осліпили його. Дізнавшись про акт насильства, вчинений одними князями-Рюриковичами проти іншого, Володимир Мономах нібито сказав: «Сего не бывало есть в Русьскѣй земли ни при дѣдѣхъ нашихъ, ни при отцихъ нашихъ, сякого зла»[16].

Цікаво, що, попри рефрени про вірність Руській землі у зв'язку з війною в Галичині та на Волині, автор «Повісти временних літ» не вважав ті території частиною Руської землі як такої. Вони були «подъ Русью», як завважив літописець під 981 роком, і не входили до складу Русі чи Руської землі у вузькому сенсі цього поняття. Літописця натомість хвилювало, що перерозподіл князівських уділів у тій частині держави Рюриковичів змінить співвідношення сил у Руській землі (у вузькому сенсі), і та стане легкою мішенню для половців, які можуть цілковито знищити Русь. Такого штибу твердження часто бачимо в автора «Повісти временних літ». Його наступники, автори Київського літопису, дають чимало доказів того, що в XII столітті ані Волинь, ані Галичина не вважалися частиною Руської землі. Під роком 1144, описуючи похід київського князя Всеволода проти галиць-

[13] Щодо повідомлення «Повісти временних літ» про «галицько-волинські» племена див.: Котляр, *Галицько-Волинська Русь*, с. 18–28.

[14] Під тим самим роком літописець згадує перемогу Володимира над в'ятичами.

[15] Див.: Котляр, *Галицько-Волинська Русь*, с. 28.

[16] *Повесть временных лет* (1950), с. 174; пор. *ПСРЛ*, т. 1, ствп. 262; т. 2, ствп. 236.

кого князя Володимира, літописець згадує, що у війську Всеволода (руських полках) були загони з Руської землі – Київщини, Чернігівщини і Переяславщини, натомість військо Володимира було галицьким[17]. Той факт, що у війську Всеволода були й польські загони, не вплинув на загальну налаштованість літописця вважати Галич і галичан «іншими» щодо себе. Те саме стосується запису від 1152 року, коли ще один київський князь, Ізяслав, за допомоги угорського війська напав на галицького князя Володимира. За літописом, Ізяслав звернувся до своїх людей із такими словами: «Братья и дружино, Богъ всегда Рускы землѣ и Руских сыновъ въ бещестьи не положилъ есть: на всих мѣстех честь свою взимали суть. Нынѣ же, братье, ревнуимы тому вси; у сих земляхъ и перед чюжими языки дай ны Богъ честь свою взяти»[18].

Вочевидь, згадані літописцем «чужі язики» були угорцями, а не галичанами, але покликання на Руську землю та її синів показує, що галичан, найімовірніше, ці поняття не охоплювали. Мало того, коли ворожі сторони уклали мир, угорський король зажадав, аби князь Володимир повернув захоплені «руські городи» Ізяславові. Спірні міста належали до Руської землі у вузькому сенсі слова, і саме туди, згідно з літописом, повернувся Ізяслав із Галичини після походу[19].

От і все, що київський літописець говорить на теми, пов'язані так чи так з ідентичністю жителів Волині та Галичини. А що можна сказати про самоозначення волинських і галицьких еліт? Виглядає, що автори Галицько-Волинського літопису наслідували (принаймні на початку) історіографічну традицію називати Руською землею землі навколо Києва, не відносячи сюди інші частини держави Рюриковичів. Можна також припустити, що такий ужиток цього поняття відображав те, як говорили сучасники літописців. Під роком 1231 літописець повідомляє, що князь Данило Галицький «взя сєбѣ часть Торцєскый» (себто землі біля міста Торчеська, яке вважалося частиною Руської землі)[20]. Запис за 1234 рік повідомляє про напад

---

[17] Див.: *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 315.

[18] *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 448–449; в укр. пер. Леоніда Махновця: «Браття і дружино! Бог ніколи Руської землі і руських синів на безчестя не давав! Вони всюди добували свою честь! І нині, браття, подбаймо про се всі. У сих землях і перед чужими народами дай нам бог честь свою добути!»

[19] *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 452.

[20] Критичне видання тексту Галицько-Волинського літопису (далі ГВЛ) див.: *Галицько-Волинський літопис. Дослідження. Текст. Коментар*, ред. Микола Котляр, Київ, 2002; англ. пер.: *The Hypatian Codex*, ч. 2, *The Galician-Volhynian Chronicle*, transl. by George A. Perfecky, Munich, 1973. Пор.: *ГВЛ*, с. 95.

половців, «пришєдшим къ Кыєву и плѣнящим зємлю Рускую»[21]. Описуючи те, як 1240 року монголи захопили Київ, літописець зазначає: «И бѣ исполнєна Рускаа зємля ратныхъ»[22]. Цікаво, що після падіння Києва під натиском монголів у Галицько-Волинському літописі немає прямих згадок про Руську землю у вузькому сенсі, себто згадок, які можна впевнено віднести до Київської землі. Важко позбутися враження, що монголи завдали цій концепції непоправного удару, принаймні якщо йдеться про використання цього терміна у південно-західній частині держави Рюриковичів. Але що сталося з самим поняттям Руська земля? Воно зникло чи набуло в нових обставинах нового значення?

Поняття Руська земля не зникло. Воно натомість набуло нового політичного та географічного виміру, увібравши в себе Галичину і Волинь. Тенденція до розширення смислу цього терміна виявнюється в оповіді літописця про події задовго до монгольської навали на Русь. Наприклад, він трактує боротьбу за владу в Галицько-Волинському князівстві після смерти Романа Мстиславича на початку XIII століття як період смути: «Вєлику мятєжю въставшю въ зємли Руской»[23]. Галицьку землю ототожнено з Руською землею в літописній розповіді про конфлікт за місто Галич між Данилом і угорським королем Белою IV в 1230 році. З одного боку, літописець повідомляє, що з метою захисту Галича Данило підняв усю Галицьку землю. З другого, він пише, що один із галицьких бояр (Данилів ворог) закликав угорців: «Изыдѣтє на Галиць и пріимѣтє зємлю Рускую»[24]. Розповідаючи про події після розорення Києва монголами, літописець часто вживає поняття «Руська земля» на означення територій від Києва на сході до польського й угорського кордону на заході. Київський воєвода Данило нібито радить монголам іти далі на Угорщину, адже бачить, як страждає Руська земля під загарбниками. Згідно з літописом, Данило знайшов порятунок від монголів в Угорщині, а потім у Польщі, де зустрів родичів, які мусили були залишити Руську землю. Сам Данило, перш ніж повернутися додому, нібито чекав звістки, що монголи пішли з Русі[25]. Цікаво, що під Руссю та Руською землею літописець має на увазі міста Дорогичин, Берестя і Холм, куди Данило повернувся із тимчасового заслання.

---

[21] *ГВЛ*, с. 97.

[22] Там само, с. 101.

[23] Там само, с. 77.

[24] Там само, с. 92.

[25] Там само, с. 102.

Як у свідомості літописця Галичина і Волинь перетворилися на Руську землю в нових розширених кордонах – загадка, либонь, доволі проста. Руська термінологія напевно існувала поруч з місцевою задовго до монгольської навали. Крім того, коли галицько-волинські князі оволоділи частиною традиційної Руської землі, зберігши контроль над Галичиною та Волинню, вони мали всі підстави розширити концепцію Русі на всю свою державу. Цілком імовірно, що саме тому літописець називав князя Романа Мстиславича «самодржъца всєя Руси» або «самодержца бывша всей Руской земли»[26]. Данила, який напередодні монгольської навали здобув Київ і посадив там свого воєводу, у літописному повідомленні за 1250 рік названо колишнім великим князем, який «обладавшю Рускою зємлєю, Кыєвомъ и Вълодимєромъ и Галичємъ, съ братом си, и инѣми странами»[27]. Отже, згідно з літописом, Київ лишався пуповиною Руської землі, але два інші центри лежали тепер на заході, а не на сході: замість Чернігова у новій схемі постав Володимир-Волинський, а Переяслав заступила столиця Галичини місто Галич. Данилові вчинки порівнювалися з діями таких Рюриковичів, як Святослав Хоробрий і Володимир Великий, адже літописець намагався утвердити думку, що Данило – перший у Руській землі, хто боровся з чехами[28].

Термін «Руська земля» стосовно Галицько-Волинського князівства поступово замінив у літописі назви, ґрунтовані на окремих містах і землях[29]. Вояки галицько-волинських князів дедалі частіше фігурували не як галичани, володимирці чи перемишляни, а як руські, особливо коли їх згадували поруч зі справжніми «іноземцями» (поляками й угорцями). Русь і ляхи фігурують як вороги під час походу Данила 1243 року і як два складники війська, яке той виставив проти польського князя Владислава в 1229 році і ятвягів у 1248-му[30]. Розповідаючи про сутичку краківського князя Болєслава з руськими князями Васильком і Шварном 1266 року, літописець

---

[26] Там само, с. 77.
[27] Там само, с. 109.
[28] Там само, с. 114.
[29] Таке враження складається, якщо судити за згадками про галичан, жителів міста Галича і Галицької волості. Після опису подій 1240-х років, завдяки яким Данило відновив об'єднане Галицько-Волинське князівство, волинські та холмські літописці перестають згадувати галичан, які раніше належали до головних героїв чи то пак антигероїв їхніх наративів. Раніше галичани, іноді називані «бєзбожнымъ галичяном», часто протиставлялися «хорошим» жителям Володимира-Волинського (див., наприклад: там само, с. 77).
[30] Там само, с. 90–93, 105–106, 110–111.

називає дві ворожі сторони «ляховє» і «русь»[31]. Отже, Данилове військо і очевидно галицько-волинське населення в цілому, з якого й формували це військо, літописці дедалі частіше вважали не просто підданцями руських князів, а частиною руського народу.

Судячи з титулу галицько-волинських правителів, у XIV столітті термін «Русь» дедалі глибше вкорінювався у місцевий політичний дискурс. Традицію використовувати його в офіційному титулі галицько-волинських князів можна простежити до князя Данила, якого папські булли 1246–1248 років іменують «королем Руським», – власне «королем русинів»: «rex Ruthenorum». Його правнуки, князі Андрій і Лев, які спільно правили об'єднаним Галицько-Волинським князівством упродовж першої чверті XIV століття, свої відозви, як-от грамота від 9 серпня 1316 року, підписували «Божою милістю князі всієї Руської землі, Галичини та Володимирщини» (лат. «Dei gratia duces totius terre Russie, Galicie et Lademirie»). Окремі згадки про Галичину і Волинь (зазвичай у латинській формі Lademirie – Ладимірія, або ж Лодомерія, себто Володимирія чи пак Володимирщина – від назви стольного міста Володимира) показували, що дві частини Данилового князівства колись існували як осібні держави. Це саме оприявнює титул Андрія, брата Лева, який в одній із грамот називався «князь Володимирщини та господар Русі» («dux Ladimirie et dominus Russie»), і то «Русь» тут означала Галичину. Юрій II, останній незалежний правитель Галицько-Волинського князівства, звичайно називався «князь і господар Русі» (лат. «Dux et Dominus Russiæ») або «князь усієї Малої Русі» (лат. «dux totius Rusiæ Minoris»): «Русь» у титулі охоплювала цілу державу і наголошувала її єдність. Потому, як Галицько-Волинська держава припинила незалежне існування, Галичину поділили польські й угорські королі, а Волинь анексував литовський князь Любарт, повернулася попередня практика застосовувати назву «Русь» лише до Галичини. У титулах і офіційних документах польських і угорських королів Галичину часто називали «руським королівством», визнаючи її окрему незалежну історію та особливий статус у складі польської й угорської держави. Після 1387 року статус Галичини в Польському королівстві поступово впав до рівня пересічного краю (terra). З часом там було створено окреме воєводство, яке проіснувало аж до поділів Польщі наприкінці XVIII століття. Цікаво, що назва реґіону і Руського воєводства лишалася без змін аж до кінця цього періоду[32].

---

[31] Там само, с. 130.

[32] Існує докладна література про офіційні титули галицько-волинських правителів. Найостанніший огляд історичних даних і літератури з цієї теми: Iaroslav Isaievych, «On the

Галицько-Волинська Русь та її «інші»

Як у поступовому процесі засвоєння руської ідентичности галицько-волинські еліти ставилися до своїх «інших» і сприймали їх? Розгляньмо це питання, проаналізувавши ставлення літописця до поляків на заході, половців, а пізніше монголів на півдні та сході і, зрештою, до інших руських князівств на півночі та північному сході.

Поляки, або, як їх називав літописець, *ляхи* належать до найчастіше згадуваних у Галицько-Волинському літописі «інших». Завдяки тісним і складним стосункам галицько-волинських князів із західними сусідами – вони воювали, конфліктували, укладали союзи й шлюби – населення південно-західної Русі добре знало поляків. Кордон, який відділяв Русь від поляків, не перекреслював відчуття певної спорідненості між ними. У деяких документах, як-от у списку етнічних груп, що їх Данило запросив оселитись у своїй новій столиці Холмі, поляки не фігурують навіть у категорії «іноплемінців»[33]. Чи було це продовженням традицій, закладених у «Повісті временних літ», розглядати поляків як родичів-слов'ян, а чи вказувало на те, що жителі галицько-волинської держави розуміли польську мову та культуру краще за мову та культуру інших сусідів-неслов'ян? Напевно обидва чинники вплинули на ставлення літописця до поляків[34]. Релігія безумовно сприяла відрізненню однієї етнічної групи від іншої, але її роль у цьому процесі навряд чи була вирішальна. Згідно з літописом, Данило прийняв королівську корону з рук посланців папи після того, як польські князі пообіцяли йому підтримку проти монголів. Виправдовуючи дії Данила, літописець писав, що папа Інокентій IV засудив наклепників на «грецьку віру» і планував скликати собор із метою возз'єднати розколоту церкву, і видно, що літописець вважав це правильною думкою[35]. Михайло Грушев-

Titulature of Rulers in Eastern Europe», у кн.: *Synopsis: A Collection of Essays in Honour of Zenon E. Kohut*, Edmonton and Toronto, 2005, с. 219–244; переглянуту українську версію див.: Ярослав Ісаєвич, «До історії титулатури володарів у Східній Європі», *Княжа доба. Історія і культура*, Львів, вип. 2 (2008), с. 3–29.

[33] У ГВЛ це поняття майже завжди стосується монголів і лише принагідно угорців і поляків.

[34] Погіршення стосунків між західним і східним християнством далося взнаки на Русі лише у 1230-х роках. Воно не мало жодного впливу на галицьких і волинських князів, що переконливо засвідчує ГВЛ. Існує розлога література про стосунки галицько-волинських князів з Римом і католицькими сусідами; з останніх праць див.: Борис Флоря, *У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII век)*, С.-Петербург, 2004. Там-таки див. про ставлення авторів ГВЛ до католицизму: с. 198–205.

[35] Див.: *ГВЛ*, с. 116. «Никєнтій бо клъняшє тѣхъ хулящимъ вѣру грєчскую правовѣрную, и хотящу єму съборь сътворити о правовѣріи о воєдинєніи цєркви».

ський напевно мав рацію, припускаючи, що політичний антагонізм – результат військового протистояння на польсько-руському прикордонні – передував релігійній ворожнечі (між православними і католиками)[36].

Релігійна близькість русі та її західних сусідів, яку відчували автори руських літописів[37], поступилася місцем сильному відчуттю релігійної осібности і ворожости, коли йшлося про сусідів-кочовиків на півдні та сході[38]. У «Повісті временних літ» протистояння Рюриковичів і степових кочовиків уже править за потужний інструмент конструювання руської ідентичности, хоча ще не має виразної релігійної забарвлености. Автор «Повісти» зазвичай протиставляє руських князів і Руську землю конкретному етнополітичному ворогові, половцям, яких він називає «иноплеменьници». Його послідовники йдуть далі і зазвичай називають степових ворогів «поганыя»[39]. Це поняття не лише сусідило з назвою того чи того степового народу, а й часто заміняло її. Наприклад, половців у Київському літописі вперше згадано під словом «поганыя»[40], і жодних уточнень, кого саме літописець мав на увазі, далі в тексті немає. Релігійний компонент нового образу половців особливо чітко оприявнюється у повідомленні літописця про напад половців на Русь влітку 1179 року. Він пише: «Того же лѣта, мѣсяца августа, придоша иноплеменьници. на Рускоую землю, безбожнїи Измалтяне, оканьнїи Агаряне, нечистїи исчадья дѣломъ. и нравомъ сотонины, именемь Концакъ злу началникъ правовѣрнымъ крестьяномъ»[41].

Автори Галицько-Волинського літопису перенесли цю гостру характеристику половців-безбожників на їхніх наступників у чорноморських сте-

---

[36] Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VI, Житє економічне, культурне, національне XIV–XVII віків, Київ, 1995, с. 297–298.

[37] Один із найкращих прикладів такого відчуття в «Повісті временних літ» – леґенда про апостольську місію св. Павла до слов'ян (див. *Повесть временных лет* (1950), с. 9). Автори Київського літопису вважали київського князя Ізяслава та угорського короля Ґезу II правителями, що діяли згідно з християнською мораллю («тако достоить вы хрестьяньски», – *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 453), а автор ГВЛ уживав таких слів стосовно православного та польського римо-католицького духівництва (*«попове»*) та православної і римо-католицької церкви (*ГВЛ*, с. 140).

[38] Про ставлення до степовиків у середньовічних руських джерелах див.: Leonid Chekin, «The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh–Thirteenth Century Rus'», *Russian History* 19 (1992), с. 9–28.

[39] Цікавий приклад «осучаснення» етнополітичної термінології «Повісти временних літ» міститься в додатку до літописного тексту у Воскресенському літописі XVI століття. У повідомленні про похід Володимира Мономаха на половців у 1111 році вони фігурують як «поганыя». Див.: *Повесть временных лет* (1950), с. 190; пор. *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 264.

[40] *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 286.

[41] *ПСРЛ*, т. 2, с. ствп. 612.

пах, монголів, чи пак татар, як їх називає руська літературна традиція. Перше вторгнення монголів у реґіон, яке закінчилося битвою на річці Калці (1223), літописець описував як вторгнення «бєзбожнии моавитянє, рекомыи татаровє»[42]. У літописному повідомленні про напад Батия на руські князівства у 1237–1240 роках монголи фігурують не лише як «иноплємєньныхъ», а й як «бєзбожнии измаилтянє», «бєзбожныхъ агарянъ» і «поганыхъ татарь»[43]. Подібно до випадку з нападом половців на Русь, літописці вважали монгольську навалу покаранням за гріхи християн. Літописець змирився з тим, що руські князі підкорилися владі монголів, але рішуче відкидав навіть думку про те, щоби прийняти їхню релігію. Довкола цього обертається літописна розповідь про смерть чернігівського князя Михайла, якого нібито стратили монголи, бо той відмовився перейти в їхню віру. Він нібито сказав Батию: «Ащє бы ся ны есть прєдалъ и власть нашу, грѣхъ ради нашихъ [во руцѣ ваши] тобѣ кланяємъся и чєсти приносимъ ти; а закону отєцъ твоихъ и твоєго благочєстивому повєлєнію нє кланяємъся»[44]. Літописець вихваляє свого головного героя, князя Данила, за те, що той відмовився вклонитися священному кущу, на відміну від владимиро-суздальського князя Ярослава Всеволодовича, який нібито мусив поступитися наполяганням монголів. Однак Данило погодився випити кумису, що в очах Батия урівняло його з татарином[45]. Нова політична ідентичність імовірно виглядала меншим злом, аніж нова релігійна ідентичність, прийняти яку означало зректися християнства[46].

Між галицько-волинськими елітами та їхніми західними і південними сусідами (поляки, угорці, чехи з одного боку, кочові народи – з другого) були чималі політичні, етнічні та релігійні відмінності. Наскільки порізному ці еліти мислили свої стосунки з іншими руськими князівствами – тією самою Руською землею, яку хрестив був св. Володимир, на що вони не припиняли покликатися в Галицько-Волинському літописі? Те, що ми знаємо про цей період, засвідчує, що чільні Рюриковичі далі підтримували тісні стосунки між собою, як видно зі шлюбу Данилової доньки із сином

[42] Див.: *ГВЛ*, с. 85.

[43] Там само, с. 99–101.

[44] Там само, с. 105. Про чернігівського князя Михайла див.: Martin Dimnik, *Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev, 1224–1246*, Toronto, 1981.

[45] Див.: *ГВЛ*, с. 109.

[46] Літописець подає численні приклади неґативного ставлення галицько-волинських князів до «язичників»-монголів. Йому також дуже не подобалося те, що монголи змусили князів узяти участь у поході на Польщу в 1287 році (там само, с. 139).

суздальського князя Ярослава. Однак виглядає, що монгольська навала стала поворотним пунктом у самосприйнятті руських князів. Текст Галицько-Волинського літопису, укладений у другій половині XIII століття, дає багато промовистих прикладів цього. Щойно монголи підкорили більшу частину Руської землі, Рюриковичі сливе втратили об'єкт спільної лояльности, незалежно від того, де вони правили – в галицько-волинській землі чи у владимиро-суздальській. Дискурс загального добробуту Руської землі зник зі сторінок Галицько-Волинського літопису, що його територіяльний засяг також відчутно звузився. Це виразно оприявнилося, коли на зміну літописцям Данила прийшли літописці Володимира Васильковича, політичні горизонти яких обмежувалися Волинню та її безпосередніми сусідами. Науковці віддавна шкодували про таку зміну перспективи, але в нашому випадку вона наочно свідчить про поступове звуження світу руських еліт після монгольської навали. Їхні політичні амбіції кардинально змінилися: раніше йшлося про боротьбу за панування над Руською землею, яка зосереджувалася довкола Київщини, тепер – про утримання влади у власних отчинах.

Стару концепцію Руської землі було перенесено на новий державний витвір – Галицько-Волинське князівство, яким правили спадкоємці Романа Мстиславича і два його сини, Данило і Василько. Як ми вже бачили, літописці Данила і Василькового сина Володимира успішно застосовували поняття «Руська земля» до території Галицько-Волинського князівства[47]. Володимирові літописці руськими князями вважали лише нащадків Романа Мстиславича, відмовляючи у цьому титулі іншим Рюриковичам. У літописному повідомленні про литовський похід 1275 року трьох галицько-волинських князів, Лева, Мстислава і Володимира, названо «князи рустіи», на відміну від решти Рюриковичів, які брали участь у поході[48], зокрема «задніпрянських» («заднѣпрьстіи») брянських і смоленських князів, а також пінських і турівських. Особливо цікаво виглядає той факт, що поняття «руські князі» не охоплювало правителів Турова, міста, яке традиційно вважалося частиною Руської землі[49]. Це вказує на те, що галицько-волин-

[47] Омелян Пріцак, завваживши нове значення поняття «Русь» на галицько-волинських теренах, писав, що галицький автор літопису набагато охочіше називав свою землю «Руссю», ніж його волинський наступник. Див.: Pritsak, «Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea», *Harvard Ukrainian Studies* 10, nos. 3–4 (December 1986), c. 279–300, зокрема c. 287–288.

[48] Див.: *ГВЛ*, c. 131–132. Літописець називає Лева, Мстислава і Володимира то «руськими», то «волинськими» князями (там само, c. 137–140).

[49] Згадку про Турів як одну з волостей Київської землі див. у записі за 1155 рік у Київському літописі (*Літопис Руський*, c. 265).

ські еліти наприкінці XIII століття, коли тривали остаточні правки Галицько-Волинського літопису, перебрали ексклюзивно собі назву Русь.

Київ і Руська земля (у вузькому сенсі слова) поволі втрачали чільну роль, зокрема й через монгольську навалу, тому згадки про них у Галицько-Волинському літописі поступово зникають. Один із прикінцевих розділів літопису, панегірик волинському князеві Володимиру Васильковичу, засвідчує також занепад символічного значення Києва на політичній і культурній мапі нової Русі. У літописному переліку церков, які збудував за час свого князювання Володимир Василькович, немає жодної київської, хоча згадано храми у Володимирі, Перемишлі, Луцьку, Любомлі і навіть у Чернігові – за Дніпром. Очевидно, часи, коли ростовські бояри могли робити великі пожертви Києво-Печерському монастиреві (зафіксовані в Київському літописі під роком 1130), давно минули[50]. Мало того, саме київське духівництво тікало з міста. Серед тих, хто брав участь у похороні Володимира Васильковича, літопис згадує ігумена Печерського монастиря Агапіта – можливо, це свідчить про те, що він або перебрався на Волинь, або перебував там на момент смерти князя. Достеменно відомо, що за кілька років митрополит київський назавжди залишив катедральне місто і переїхав у північно-східну Русь. Із собою він забрав титул митрополита всієї Русі, що сприяло перенесенню назви Русь на Владимиро-Суздальське князівство. Ще раніше цей київський «бренд» привласнили галицько-волинські князі, і хоча відновлена Данилом у 1245 році потужна держава після його смерти розпалася, обидві частини колишнього Галицько-Волинського князівства зберегли руську ідентичність.

Руська земля на сході

Коли і за яких обставин назву Руська земля прийняли в північно-східній Русі та в чому полягали політичні основи й ідеологічне значення цього процесу? Важко, якщо взагалі можливо, дати точну відповідь на першу частину питання. Не викликає сумнівів лише те, що літописці північно-східної Русі, автори так званого Лаврентіївського літопису[51], набагато

---

[50] Там само, с. 184.

[51] Лаврентіївський список є, подібно до Іпатського, літописною компіляцією, яку починає «Повість временних літ», відтак оповідь переходить на історію північно-східної Русі й охоплює період до 1305 року. Найдавніший з відомих нині списків літопису створили 1377 року ченці Печерського монастиря в Нижньому Новгороді.

повільніше, ніж їхні галицько-волинські колеґи, засвоїли термін «Руська земля» стосовно своєї держави, яку зазвичай називали «Суздальська земля». Під 1249 роком літописець записав, що монгольський хан віддав Київ і всю Руську землю Олександрові Невському, і додав, що його брат Андрій отримав Владимир-на-Клязьмі. Отже, для літописців центром Руської землі лишався Київ, а не Владимир. Вони явно розрізняли свій край і Руську землю довкола Києва, так само як і два Переяслави – один у Руській землі (Переяслав-Руський), другий у північно-східній Русі, знаний як Переяслав-Заліський[52]. На думку Чарлза Галперина, назва Руська земля прижилася в північно-східній Русі десь між 1293 і 1328 роками, а завершився процес до 1340 року. Після 1310 року літописці сливе припинили вживати поняття «Суздальська земля» і почали вживати «Руська земля»[53].

Галперин спирає свої міркування на дані Троїцького літопису, найранішого відомого московського літопису. Частина тексту, написана місцевими літописцями, охоплює події у північно-східній Русі від року 1305, яким закінчується Лаврентіївський літопис, до року 1408 – себто період, коли, на думку Галперина, відбувалося перенесення концепції Руської землі з Наддніпрянщини у Надволжя[54]. Але з Троїцьким літописом є одна серйоз-

---

[52] Див. згадки про обидва Переяслави у «Географічному покажчику», вміщеному разом із «Покажчиком імен» у додатку до здійсненого 1996 року репринтного («п'ятого») перевидання другого видання 2-го тому ПСРЛ (с. XXXIII–L, зокрема с. XLIV; окреме вид. – *Именной и географический указатели к Ипатьевской летописи*, сост. Л. Л. Муравьева, Л. Ф. Кузьмина, Москва, 1975). Існував іще третій Переяслав у Рязанській землі, укладачі Лаврентіївського літопису про нього вже чули, ще краще це місто знали їхні наступники в XIV столітті.

[53] Див.: Halperin, «The Concept of the Russian Land»; його ж, «The Russian Land and the Russian Tsar: The Emergence of Muscovite Ideology, 1380–1408», у кн.: *Forschungen zur osteuropäischen Geschicht*, Berlin, 1976, с. 7–103 (друга стаття – перероблений і поглиблений варіант першої); його ж, «The Concept of *Russkaia zemlia* and Medieval National Consciousness from the Tenth to the Fifteenth Centuries», *Nationalities Papers* 8, № 1 (Spring 1981), с. 75–86. Аналізуючи історичні дані, я загалом використовую галперинський набір джерел. У моїх висновках не враховано дані «Слова о погибели Русской земли», позаяк Галперин, на мою думку, доволі переконливо довів, що з переліку творів, написаних у північно-східній Русі, його треба викреслити. Я також оминаю увагою «Повесть о разорении Батыем Рязани», адже цей твір невідомий із середньовічних компіляцій. Текст цієї «Повести» у складі списку XVI століття див. у виданні: *Воинские повести древней Руси*, под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Москва–Ленинград, 1949. «Слово о полку Игореве» я також не розглядаю, позаяк дослідники мають чималі сумніви щодо його автентичности, див. зокрема: Edward L. Keenan, *Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale*, Cambridge, Mass., 2003.

[54] Стислий аналіз Троїцького літопису та його стосунків до пізніших літописів північно-східної Русі подає Л. Л. Муравйова у кн.: *Летописание Северо-Восточной Руси XIII–XV века*, Москва, 1983, с. 21–41.

на проблема: його більше не існує, оригінальний рукопис згорів у московській пожежі 1812 року, коли Наполеон увійшов у стару російську столицю. Жодної копії зі знаменитого літопису не зняли, хоча розлогі цитати з нього наведено в опублікованій по війні «Истории государства Российского» Ніколая Карамзіна. На основі цих цитат Міхаіл Прісьолков зреконструював текст втраченого літопису, заповнивши прогалини між цитатами текстом з інших літописів, очевидно пізніших, але, на його думку, найближчих до Троїцького[55]. Саме на підставі цього зреконструйованого тексту Галперин робить свої висновки. Авторитету Прісьолкова ніхто не ставить під сумнів, але зрозуміло, що на основі його реконструкції, а не самого тексту літопису можна робити лише гіпотетичні припущення. Тож не дивно, що у пізніших студіях Галперин відмовився розглядати реконструкцію Троїцького літопису Прісьолкова як автентичне та надійне джерело[56]. На жаль, ранні висновки Галперина про час, коли концепцію Руської землі було перенесено на Суздальщину, ніхто так і не переглядав, і вони потребують переосмислення з огляду на гіпотетичний характер реконструкції Троїцького літопису Прісьолкова.

Це стосується, скажімо, літописного запису за 1293 рік, який уважають першим прикладом застосування поняття Руської землі до північно-східної Русі. Цей запис не належить до карамзінських цитат із Троїцького літопису, Прісьолков узяв його з Симеонівського літопису, написаного не раніше, ніж наприкінці XV століття, і збереженого в одному списку XVI століття[57]. Майже всі згадки про Руську землю у зреконструйованому тексті Троїцького літопису походять не з цитат Карамзіна, а з запозичень з інших літописів, – окрім трьох «карамзінських», та й то тільки одну з них Карамзін прямо атрибутує Троїцькому літопису. Себто і в цитатах Карамзіна з оригінального тексту Троїцького літопису є тільки одне безсумнівне покликання на Руську землю – згадка про голод, який спіткав її в 1332 році[58]. Попри те, що відповідна стаття стоїть між двома іншими, де йдеться про події в Москві

---

[55] Див.: Михаил Приселков, *Троицкая летопись. Реконструкция текста*, Москва–Ленинград, 1950.

[56] Див.: Charles J. Halperin, «"Text and Textology": Salmina's Dating of the Chronicle Tales about Dmitrii Donskoi», *Slavonic and East European Review* 79, № 2 (April 2001), с. 248–263.

[57] Прісьолков розглядав цей літопис як основу для реконструкції тексту Троїцького літопису за 1177–1305 роки (див. його вступ до книжки «Троицкая летопись. Реконструкция текста» (с. 41–44). Про Симеонівський літопис див.: Л. Л. Муравьева, *Летописание Северо-Восточной Руси XIII–XV века*, с. 23.

[58] Див.: Приселков, *Троицкая летопись. Реконструкция текста*, статті за 1308 (с. 353), 1328 (с. 359) і 1332 (с. 361) роки.

та довкола, з контексту неможливо зробити однозначний висновок, що під Руською землею літописець мав на увазі саме цей реґіон. Важко сказати, про що йому йшлося – територію довкола Москви, цілу Суздальську землю, всю Русь, безвідносно до монгольсько-литовського кордону, чи Київщину, уражену голодом. Фраґменти Троїцького літопису, які дійшли до нас у вигляді карамзінських нотаток, не дають змоги з певністю говорити про використання поняття «Руська земля» у північно-східній Русі в XIV столітті, коли, на думку Галперина, якраз і відбувалося перенесення цього поняття на новий терен. Одне з джерел, якими оперував дослідник, найраніший варіянт «Житія митрополита Петра» (Галперин датує його 20–30-ми роками XIV століття, себто періодом, коли процес перенесення назви мав наближатися до завершення) свідчить, що на цей час Москва все ще вважалася частиною Суздальської, а не Руської землі. У пізнішому своєму дослідженні Галперин розширив «перехідний період» на одне десятиліття, від 1340 року до середини XIV століття[59], але це не розв'язує проблеми, бо одинока згадка про Руську землю в автеничному тексті Троїцького літопису, навіть якщо вона стосується Москви, походить із 1408 року або пізніше (адже літопис складено після цього року).

Іронія полягає в тому, що, попри відносний достаток літописних свідчень, XIV століття для дослідників історії північно-східної Русі оповите майже такою самою темрявою, що й для дослідників Русі південно-західної. Занепад у XIV столітті незалежних руських князівств на південному заході перервав традицію літописання. До XV століття не існувало політичних важковаговиків, зацікавлених у поновленні та редаґуванні наявних літописів. Бурхливе місцеве літописання, яке розвинулося на північному сході в XIV столітті, зазнало великого удару в XV столітті, коли літописний процес змонополізувала Москва. Московські літописці вставляли повідомлення з літописів підкорених удільних князівств у власні тексти, просіюючи літописні дані відповідно до інтересів великих князів і політичних амбіцій московської митрополії. Завдяки цьому ми маємо уявлення про на сто років пізніший і при тому переважно московський погляд на події XIV століття в північно-східній Русі[60].

---

[59] Див.: Halperin, «The Concept of the Russian Land», с. 35; його ж, «The Russian Land and the Russian Tsar», с. 66.

[60] Про історію літописання у північно-східній Русі див.: Л. Л. Муравьева, *Летописание Северо-Восточной Руси XIII–XV века*. Про переписування і реконструкцію головних ідеологічних мітів у Московській Русі див.: Andreas Ebbinghaus, «Reception and Ideology in the Literature

Існують також інші писемні джерела, на основі яких є змога зрозуміти, чи використовували до XV століття московські літописці концепцію Руської землі. Йдеться перш за все про літературні тексти так званого Куликовського циклу. До нього належать твори, які славлять перемогу великого князя Дмітрія над татарським військом темника Мамая у битві на Куликовому полі в серпні 1380 року – «Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича», «Сказание о Мамаевом побоище» і знаменитий епос «Задонщина», який спирався на «Слово о полку Ігоревім» або, навпаки, вплинув на нього. В усіх цих текстах Руська земля фігурує як об'єкт спільної лояльности московського князя, його союзників і підданців. Аналіз цих джерел дозволив Галперину не лише підкріпити гіпотезу, що на середину XIV століття міт Руської землі цілком прижився у Москві, а й припустити, що на кінець цього століття він узяв гору над московським князівським мітом[61]. Галперин, звісно, має рацію, якщо ці твори було написано одразу або невдовзі після битви на Куликовому полі. Але чи це справді так?

Доналд Островскі, скажімо, серйозно сумнівається в цьому. Покликаючись на російську дослідницю Маріну Салміну і власні дослідження антитатарських мотивів у літературі цього періоду, він заявляє, що ці твори не могли бути написані раніше, аніж у 1440-х роках[62]. Галперин сумнівається у датуванні Салміної, але не заперечує датування творів Куликовського циклу, яке запропонував Островскі[63]. Втім, висновки Островскі відсувають кінець галперинського перехідного періоду на сотню років – до середини XV століття. Більшість дослідників погоджуються, що тексти Куликовського циклу у тій чи тій формі на другу половину XV століття вже існували. Отже, можна вважати, що на цей момент у північно-східній Русі справді прийняли назву «Руська земля». Слідом за Галицько-Волинським князівством і, мабуть, цілком незалежно від нього інтелектуали Московської Русі успішно перебрали концепцію Руської землі, яку до монгольської навали середини XIII століття застосовували переважно до трикутника Київ–Чернігів–Переяслав у Наддніпрянщині.

---

of Muscovite Rus'», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584*, ed. A. M. Kleimola, G. D. Lenhoff, Moscow, 1997, с. 68–83.

[61] Див.: Halperin, «The Concept of the Russian Land», с. 36–38; його ж, «The Russian Land and the Russian Tsar», с. 69–78.

[62] Див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, с. 155–163.

[63] Див.: Halperin, «"Text and Textology"», с. 254–255.

Від Суздаля до Москви

В чому полягає політичний та ідеологічний смисл концепції Руської землі, яка оприявнюється у творах Куликовського циклу, і що цей цикл каже нам стосовно проєктів творення ідентичности, здійснюваних у тогочасній північно-східній Русі?

Одне зі значень терміна Руської землі в підмонгольській Русі XV століття можна зреконструювати на основі «Жития Сергия Радонежского» (бл. 1418), що воно, ймовірно, належить до кола перших творів Куликовського циклу. За словами агіографа, Сєрґій – один із головних святих російського православ'я, якого пізніша історична традиція прямо пов'язує з князем Дмітрієм Донським, – народився «въ земли же Русстѣй въ княжение великое тферьское при великомъ князи Дмитрии Михайловичи, при архепископѣ преосвещеннѣмъ Петрѣ, митрополитѣ всеа Руси».

Читач «Житія» дізнається, що родина Сєрґія жила в Ростові (Великому) та Ростовській області. Отже, Русь або Руська земля у свідомості автора «Житія» складалася з кількох областей, де правили різні великі князі (крім великого князя тверського, у тексті згадано великих московських князів Івана Даніловіча і Дмітрія Івановіча); в сенсі церковної юрисдикції це була частина митрополії всієї Русі. Ось у такому вигляді концепція Руської землі постає в тексті, який, на думку дослідників, було написано в перших десятиліттях XV століття[64].

Те, що автор «Житія Сєрґія Радонєзького» називав Руською землею, інші автори називали «всиею землею Рускою». В так званій «Короткій літописній повісті про Куликовську битву» («Краткая летописная повесть о Куликовской битве»), найімовірніше створеній між 1449 і 1462 роками і пізніше вміщеній у Симеонівському літописі, про князя Дмітрія Донського сказано, що він пішов «на остраа копья» «за всю землю Рускую». У тексті «Повісти» ця земля постає важливим об'єктом лояльности і фіґурує поряд із Половецькою, Татарською і Рязанською землями. Немає особливих сумнівів, що в цьому конкретному контексті вона охоплювала терени, на-

[64] Текст «Житія Сєрґія Радонєзького», що його підготував і супроводив сучасним російським перекладом Дмітрій Буланін, див. у кн.: *БЛДР*, т. 6: *XIV – середина XIV века*, С.-Петербург, 1999, с. 254–411 (див. також електронну версію: www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4989). Про культ св. Сєрґія, який поширився в середині XV століття, див.: David B. Miller, «The Cult of St. Sergius of Radonezh and Its Political Uses», *Slavic Review* 52 (1993), № 4, с. 680–699; Pierre Gonneau, «The Trinity-Sergius Brotherhood in State and Society», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 116–145, зокрема с. 137–144.

селення яких було лояльне до великого князя Дмітрія Донського. В ієрархії власних лояльностей великого князя, як та постає з «Повісти», «вся земля Руская» також посідає важливе місце. У списку володінь та інституцій, що їх Дмітрій збирається захищати від татарської навали, вона йде слідом за Москвою, яку літописець називає князівською «отчиной», і церквою, що їй імовірно служив літописець. Справді, «вся земля Руская» згадується в «Повісті» набагато частіше, ніж московська вотчина князя, вочевидь належна до цієї землі. Інші центри «всей земли Руской», згадані у «Повісті», – Переяслав, Кострома і Владимир[65].

Щоб краще зрозуміти, як «московська» Руська земля замінила уявлення про «київську», можна звернутися до тогочасних житіїв двох святих – Стефана Пермського і Дмітрія Донського, героя Куликовської битви. Перше житіє, традиційно приписуване Єпіфанію Премудрому, ймовірно створено в період між 1396 (рік смерти Стефана) і 1420 (приблизний рік смерти Єпіфанія), хоча до нас дійшло тільки у списку 1480 року. Датування другої пам'ятки не менш гіпотетичне. Вважається, що перший варіянт «Слова о житии и о преставлении Великого князя Дмитрия Ивановича»[66] постав невдовзі по смерті князя в 1389 році, але текст, який до нас дійшов, має сліди пізнішого редаґування. Отже, одні дослідники воліють датувати «Слово» першою половиною XV століття[67], інші – 1470-ми роками, коли цей твір уперше ввійшов до складу московських літописів[68].

---

[65] Див. уривки з Симеонівського літопису: Михаил Приселков, *Троицкая летопись. Реконструкция текста*, с. 419–421. В «Пространной летописной повести о Куликовской битве», яка разом із іншими компіляціями входить у Новгородський четвертий літопис, Москву також названо вотчиною князя Дмітрія. Уривки Новгородського четвертого літопису див. у вид.: *Повести о Куликовской битве*, ред. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига и Л. А. Дмитриев, Москва, 1959, с. 30–40. Наново підготований текст «Повісти» із сучасним російським перекладом і коментарями М. А. Салміної див. також у кн.: *Памятники литературы Древней Руси*, под ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева, т. 4, *XIV – середина XV века*, Москва, 1981, с. 112–131, 549–552 (див. також електронну версію: *БЛДР*, т. 6, www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4981).

[66] Текст «Слова» із сучасним російським перекладом і коментарями М. А. Салміної див. у кн.: *Памятники литературы древней Руси*, т. 4, с. 208–229; пор. також електронну версію: *БЛДР*, т. 6, www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4985); аналіз пам'ятки див.: Harvey Goldblatt, «Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature: The Discourse on the Life and Death of Dmitrii Ivanovich Donskoi», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 84–115.

[67] Див.: Halperin, «The Russian Land and the Russian Tsar», с. 69–78.

[68] Див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, с. 161, 178. Позаяк автор «Слова» часто говорить про «всю землю Рускую» і вважає Дмітрія її царем, текст, мабуть, було суттєво відредаґовано (якщо не написано) у другій половині XV століття або й пізніше, коли московські князі почали вживати титул царя. Найраніші примірники «Слова» походять після 1481 року. Див.: Gail

Загалом кажучи, можна вважати, що «Житіє Стефана Пермського» дає уявлення про Руську землю у трактуванні авторів монгольської Русі, натомість «Слово» репрезентує погляди післямонгольського періоду. Ця епоха стала свідком злету московських князів, які приєднали Твер і Новгород і почали змагатися з Великим князівством Литовським за підвладні йому руські території. Автори «Житія» та «Слова» мали дуже різні уявлення про розташування і розміри Руської землі. Про це, зокрема, свідчить те, як вони трактують уривок зі «Слова про закон і благодать» митрополита Іларіона (XI століття), де той закликає читачів/слухачів славити князя Володимира, правителя Руської землі[69]. Єпіфаній Премудрий писав, очевидно, наприкінці XIV або на початку XV століття: «Хвалит Римскаа земля обои апостолу, Петра и Павла; чтит же и блажит Асийскаа земля Иоана Богослова, а Египетскаа Марка еуангелиста, Антиохийскаа Луку еуангелиста, а Греческаа Андрѣя апостола, Рускаа земля великого Володимера, крестившаго ю. Москва же славит и чтит Петра митрополита яко новаго чюдотворца. Ростовскаа же земля Леонтиа, епископа своего. Тебе же, о епископе Стефане, Пермскаа земля хвалит и чтит яко апостола, яко учителя, яко вожа, яко наставника, яко наказателя, яко проповѣдника...»[70]. Отже, в очах цього автора Москва не була частиною Руської землі, а та не охоплювала ні Ростов, ні Перм. Інша картина постає з тексту «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», ймовірно написаного наприкінці XV століття; її автор теж цитував «Слово» митрополита Іларіона, славлячи свого героя, князя Дмітрія. Він пише, що святого князя Володимира «похваляет убо земля ... Киевскаа с окрестными грады», натомість князя Дмітрія славили по всій Руській землі[71]. Концепція «всієї

Lenhoff, «Unofficial Veneration of the Danilovichi in Muscovite Rus'», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 391–416, зокрема с. 408–409.

[69] Див.: *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*, trans. and with introduction by Simon Franklin, Cambridge, Mass., 1991, с. 3–30.

[70] Див.: Halperin, «The Russian Land and the Russian Tsar», с. 77; пор. В. П. Адрианова-Перетц, «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», *ТОДРЛ*, V (1947), с. 89, і А. М. Ранчин, «"Плетение словес" в Житии св. Стефана Пермского», *Православный образовательный портал «Слово»* (28.10.2010), www.portal-slovo.ru/philology/42021.php?PRINT=Y.

[71] Див.: Halperin, «The Russian Land and the Russian Tsar», с. 77. Пор.: В. П. Адрианова-Перетц, «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», с. 91, 92; див. також прим. 66 у цьому виданні. У «Повчанні Петра митрополита», написаному ймовірно в XIV столітті, вжито ту саму цитату зі «Слова» митрополита Іларіона, але там немає згадок про «землі», натомість ідеться про міста. Москва, яка в особі митрополита

землі Руской» постає на сторінках «Слова» у спосіб, який чітко показує, що сюди не входив Київ. Виглядає, що в останній третині XV століття поняття Руської землі відокремилося від Києва і почало асоціюватися з Москвою та підвладною московським князям державою. Вочевидь, до нової Руської землі належали Ростов і Перм. Епоха локальних святих у північно-східних землях минала, натомість починалася епоха загальноруських (московських) святих, про що свідчить сакралізація московського князя Дмітрія Донського у «Слові».

Географічні межі нової Руської землі і центральний статус цього поняття в ієрархії московських лояльностей чітко засвідчує найзнаменитіша пам'ятка Куликовського циклу, так звана «Задонщина». Цей епос зберігся у багатьох варіянтах 1470–1520-х років, Руська земля в його тексті – це Москва й околиці (зокрема Серпухов і Коломна). Сюди не входила Рязанська земля, тамтешній князь ворогував із Дмітрієм Донським і виступив на боці татар. Окрім того, у тексті йдеться про ширші за Підмосков'я терени, які в епосі названо Заліською землею. Іноді поняттям Руська земля охоплено також «Великий Новгород». Найважливіше, що в «Задонщині» Руська земля із третього місця в ієрархії князівських лояльностей (як у «Короткій літописній повісті») піднімається на перше. Згідно з автором «Задонщини», не лише північноруські, а й литовські князі були готові боротися за Руську землю, православну віру та (іноді) проти кривди, завданої князеві Дмітрію[72]. Мірою того, як Руська земля піднімалася в ієрархії князівських лояльностей, її дедалі частіше вважали вотчиною великого князя. Наприклад, в «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» Руську землю, а не Москву двічі згадано як вотчину московського князя[73]. Згідно із «Задонщиною», руські князі виступили разом із Дмітрієм проти Мамая, щоб боронити свою вотчину, названу на інших сторінках епосу Руською землею[74].

Твори Куликовського циклу відображають головні етапи трансформації поняття Руська земля: від спільної вотчини київських князів до пере-

---

Пєтра отримала свого святого, фігурує поряд із Києвом, який пишається руськими князями-великомучениками святими Борисом і Глібом. Див.: Pelenski, «The Origins of the Muscovite Ecclesiastical Claims to the Kievan Inheritance», у його ж: *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 61–76, зокрема с. 63.

[72] Див. «Слово Софония рязанца о великом князи Дмитрии Ивановиче и брате его Владимире Ондреевиче», *Повести о Куликовской битве*, с. 9–17.

[73] Див.: Pelenski, «The Origins of the Official Muscovite Claims to the Kievan Inheritance», у його ж: *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 77–101, зокрема с. 86.

[74] Див.: «Слово Софония рязанца», с. 10.

важно виняткової вотчини московських князів. Якщо галицько-волинські князі першими утвердилися в належності до Руської землі та першими утвердили свої виняткові права на цю концепцію, то північно-східні правителі – головні конкуренти галицько-волинських князів у боротьбі за Київ напередодні монгольської навали – барилися зі своїми заявками. Можна припустити, що спроба князя Андрія Боголюбського створити в XII столітті альтернативний центр у Суздалі стала одним із чинників, який уповільнив прийняття назви і концепції Руської землі у північно-східній Русі. Ядром нового політичного витвору стали землі Владимиро-Суздальського князівства, про що виразно свідчить те, як у ранньомодерній московській літературі св. Олександр Невський перетворився з часом із «сина Суздаля» на «сина Русі»[75]. Тут має рацію Галперин, коли стверджує, що «почасти політичним та інтелектуальним попередником Московії був не Київ XI століття, а Суздаль XII століття»[76]. Можна додати, що Суздальська земля була також прямою попередницею поняття Руська земля у політичному дискурсі північно-східної Русі.

Місцеві ідентичності

Що відбувалося з ідентичностями підданців московських князів, особливо тих, що жили за межами колишньої Суздальської землі, коли московські еліти і книжники перейняли концепцію Руської землі як засадничий елемент своєї ідентичности? На це питання важко отримати задовільну відповідь, адже місцеві хроніки, що злилися згодом у московських списках, постійно переписувалися і редаґувалися. Однак існують літописні статті, які уникли суворої руки московських редакторів, а також агіографічні та інші тексти XV століття, написані не в Москві, і московські тексти, де відображено погляди людей із нових, щойно здобутих територій. Ці тексти потверджують припущення, що набуття спільної ідентичности було процесом складним, а лояльності до конкретної волости чи землі становили чималу заваду на шляху утвердження спільної московської ідентичности.

[75] Про культ св. Олександра Невського див.: Mari Mäki-Petäys, «Warrior and Saint: The Changing Image of Alexander Nevsky as an Aspect of Russian Imperial Identity», у кн.: *Imperial and National Identities in Pre-revolutionary, Soviet and Post-Soviet Russia*, ed. Chris J. Chulos and Johannes Remy, Helsinki, 2002, c. 45–69.
[76] Див.: Halperin, «The Russian Land and the Russian Tsar», c. 67.

Однією з найбільших твердинь місцевої, не суздальсько-московської, ідентичности був, ясна річ, Новгород. Тому не дивно, що новгородські літописці, попри майбутню цензуру з боку московських редакторів, – найкращі виразники немосковських реґіональних ідентичностей того періоду. Згідно з новгородськими літописами, місцеві еліти змінили свою думку про стосунок своєї території до Руської землі. У записах про домонгольську історію Новгород стояв поза Руською землею, осердям якої виступав Київ, але в записах про події другої половини XIII століття фігурує вже в іншій іпостасі. Вперше автор новгородського літопису достосовує назву Руська земля до території, яку раніше він і його попередники називали Новгородською областю, у статті за 1263 рік. У цій статті уславлено покійного князя Олександра Невського за оборону Новгорода і всієї Руської землі. Картина ще раз змінилася у записах XIV століття. Запис за 1327 рік, де йдеться про напад татар на північно-східну Русь, ясно розрізняє Руську землю (куди входили Твер, Кашин і Торжок) і Новгород[77].

Зазвичай новгородці XIV–XV століть не вважали свій край частиною Руської землі, яку вони часто називали *«Низ»* або *«Низовская земля»*. Низовська земля охоплювала володіння московських князів (колись це називалося Суздальською землею), Рязанську землю і Тверське князівство, якщо обмежуватися тільки найважливішими реґіонами. Новгород і споріднений із ним Псков, який перебував у його сфері впливу, у Руську землю не входили[78]. Згідно з літописцями, «новгородскыи мужы» йшли у бій і ризикували життям не за Руську землю, як московські князі, а за святу Софію, заступницю Новгорода і головного новгородського храму, який служив архієпископською катедрою і був символом «Великого Новгорода»[79].

---

[77] Див.: Charles J. Halperin, «Novgorod and "Novgorodian Land"», *Cahiers du monde russe* 40, № 3 (July–September 1999), с. 345–364, зокрема с. 353; пор.: *Давня історія України*, т. 3, с. 487.

[78] Прикметно, що Новгород мислили поза межами Руської землі не лише «свої», себто новгородські літописці, а й «чужі», як-от константинопольський патріярх Діонисій, який 1467 року писав, що відрядив посланців у «Руську землю і Великий Новгород». Див.: Е. В. Белякова, «К истории учреждения автокефалии Русской церкви», *Россия на путях централизации. Сборник статей*, ред. Д. С. Лихачев и др., Москва, 1982, с. 152–156, зокрема с. 155.

[79] Численні згадки про Руську землю як територію, яка містила Москву і Твер, але не Псков і Новгород, див.: *The Chronicle of Novgorod, 1016–1471*, London, 1914 (репр.: Hattiesburg, Miss., 1970), с. 125, 128, 129, 131, 136, 156, 159, 167, 171, 179. Це переклад «Новгородской летописи по синодальному харатейному списку», *ПСРЛ*, 2-ге вид., т. 3, С.-Петербург, 1888; пор. *ПСРЛ*, 3-тє вид., т. 3, *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, Москва, 2000. Див. також інші публікації новгородських літописів у відповідних томах третього видання ПСРЛ (Москва: Языки русской культуры): т. 4, ч. 1, *Новгородская четвертая лето-*

Галперин доводить, що новгородці так і не розвинули ідею окремої Новгородської землі: для такої політичної концепції їм бракувало наріжного каменя, а саме місцевої династії. Проте добре відомо, що навіть після переходу під владу Московської держави новгородці зберегли осібну ідентичність. Наприклад, у договорах Новгорода з Лівонією, підписаних після того, як Москва оволоділа новгородською республікою, йдеться про «новгородських купців» і «новгородців» у цілому, а не про руських купців[80]. Судячи зі складної історії московсько-новгородських стосунків, новгородцям була притаманна не лише осібна ідентичність, а й виразні антимосковські почуття. У цьому вони були не самі: представники місцевих еліт на територіях, які ніколи не мали автономії, подібної до новгородської, або втратили її задовго до XV століття, теж ремствували на Москву.

Виразні ознаки сильної місцевої ідентичности і незадоволення Москвою можна побачити в уже згадуваних «Житіях» св. Сєрґія Радонєзького і св. Стефана Пермського. Як уже було сказано, автор «Житія св. Стефана» не вважав Москву, Ростов і Перм частиною Руської землі, за центр якої, на його думку, далі правив Київ. Він також був палким прихильником Пермської землі й критиком Москви та москвичів, які заволоділи мощами св. Стефана і не хотіли, аби вони зберігалися у Пермській землі[81]. Автор або редактор «Житія Сєрґія Радонєзького», на відміну від автора «Житія Стефана Пермського», вважав, що Ростов належить до Руської землі. Водночас він не приховував незадоволення, описуючи, як Москва за великого князя Івана Калити захопила Ростовську землю, де жили батьки св. Сєрґія:

> И немало ихъ отъ ростовецъ москичемъ имѣние своа съ нужею отдаваху, а сами противу того раны на телеси своемъ съ укоризною въземающе, и тщима рукама отхождааху. Иже послѣдняго бѣденьства образъ, яко не токмо имѣния обнажени быша, но и раны на плоти своей подъяша, и язвы жалостно на себѣ носиша и претръпѣша.

Автор «Житія Сєрґія Радонєзького» картає ставлеників московського князя не лише за те, що ті відбирали володіння ростовських бояр і переслідували їх, а й за те, що нападалися на місцевого єпископа. За-

---

пись (2000); т. 6, вып. 1, *Софийская первая летопись старшего извода* (2000); т. 6, вып. 2, *Софийская вторая летопись* (2001).

[80] Див.: Н. А. Казакова, «О положении Новгорода в составе Русского государства в конце XV – первой половине XVI в.», у кн.: *Россия на путях централизации*, с. 156–159.

[81] Про антимосковські настрої автора «Житія» див.: Goldblatt, «Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature», с. 102–104.

вершує він свій опис так: «И бысть страх великъ на всѣхъ слышащихъ и видящихъ сиа, не токмо въ градѣ Ростовѣ, но и въ всѣхъ предѣлехъ его»[82]. Нема сумнівів, що сваділля москвичів залишили тривкі та гіркі спогади у тих, хто їх пережив.

Загальноруська єдність

У дослідженні про зв'язок між ранньомодерною ідентичністю і карбуванням монет московських князів Томас Нунен висловив цікаве припущення про характер московської ідентичности у XIV–XV століттях:

> Важливою передумовою формування московської держави стало те, що великим князям московським вдалося створити «національну московську» ідентичність і накинути цю нову ідентичність завойованому населенню решти руських земель. Ті, хто потрапив під московську зверхність, стали не просто підданцями, які мали обов'язки перед московськими правителями. Вони поступово засимілювалися в нове імперське московське суспільство і мусили прийняти нову ідентичність. Жителі Новгорода, Твері та Рязані повільно, але неухильно перетворювалися на московитів[83].

За територіяльним розширенням Московії стояли дві практики, які спричинили масштабну міграцію населення. По-перше, Москва запрошувала і приваблювала на службу великому князю еліти із завойованих або здобутих в інший спосіб територій – процес довгий, тривав він десятиліттями[84]. Інша стратегія передбачала примусове переселення еліт із проблемних реґіонів, як-от Новгород[85]. Міграція в державі московських

---

[82] Див.: «Житие Сергия Радонежского», с. 288–290. Про захоплення Москвою Ростовського князівства див.: В. А. Кучкин, *Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв.*, Москва, 1984, с. 264–282.

[83] Thomas S. Noonan, «Forging a National Identity: Monetary Politics during the Reign of Vasilii I (1389–1425)», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 496.

[84] Тверську знать повністю інтеґрували у московські соціяльні структури аж у 1540-х роках. Про інкорпорацію тверського реґіону у Московію див.: Борис Флоря, «О путях политической централизации русского государства (на примере Тверской земли)», *Общество и государство феодальной России. Сборник статей, посвященный 70-летию академика Льва Владимировича Черепнина*, ред. В. Т. Пашуто, Москва, 1975, с. 280–291. Про політичні ідеї у Твері XV століття див.: Charles J. Halperin, «Tverian Political Thought in the Fifteenth Century», *Cahiers du monde russe et soviétique* 18, № 3 (July–September 1997), с. 267–273.

[85] Про зв'язок між міграцією та ідентичністю в Московії див.: Janet Martin, «Mobility, Forced Resettlement and Regional Identity in Moscow», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 431–449.

князів, як індивідуальна, так і масова, не могла не викликати велике напруження. Приміром, автор «Житія св. Сєрґія» нарікає на переселення родини св. Сєрґія з Ростова у Радонєж, а автор «Житія св. Стефана» наголошує, як важко було молодому св. Стефану «оставити отечьство и вся сущаа имѣніа, и просто рещи» в місті Устюзі, що у Двінській землі, та переїздити у столицю сусіднього Ростовського князівства[86]. З другого боку, вищий рівень мобільности та різного штибу ротації еліт у межах території московських князів вочевидь працювали на творення ширшої ідентичности. Той факт, що св. Сєрґій, син ростовських переселенців, став одним із найшанованіших святих у Москві, а св. Стефан, уродженець Устюга, – апостолом Пермської землі, показує, що в московській державі відбувався широкий міжреґіональний процес творення спільної ідентичности. Складання загальномосковського пантеону, який об'єднав Пєтра Московського, Сєрґія Радонєзького, Стефана Пермського, Леонтія Ростовського, Кіріла Білоозерського та інших місцевих святих, можна датувати XV століттям[87]. На кінець XV століття відмову новгородців ушановувати московських святих уже вважали (або могли вважати) за ознаку єресі[88]. Канонізація тридцяти дев'ятьох святих митрополитом Макарієм у 1547–1549 роках іще більше просувала справу «національного» духовного об'єднання[89].

Важливою ідеєю, яка символізувала і зміцнювала об'єднавчий проєкт, стала стара київська концепція «всієї Русі», яка з'являється у пам'ятках куликовського циклу під назвою «земля всієї Русі». Ця запозичена з церковного дискурсу концепція була важливою не лише для руських князів, які змагалися за великокнязівський титул, її прийняли й монгольські зверхники Русі. Наскільки нам відомо, цей термін уперше з'являється у титулі великих князів після того, як у 1299 році митрополит Максим переїхав у

---

[86] Див.: «Слово о житии и учении святаго отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа», у кн.: *БЛДР*, т. 12: *XVI век*, С.-Петербург, 2003, с. 144–231, зокрема с. 146; пор. електронну версію: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10091, а також: *Житие св. Стефана, епископа Пермского*, Apophoreta Slavica, под ред. В. Дружина, II (The Hague, 1959).

[87] Див.: Richard D. Bosley, «The Changing Profile of the Liturgical Calendar in Muscovy's Formative Years», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 26–38, зокрема с. 36–38.

[88] Див.: Руслан Скрынников, «Русская церковь в XV–XVI вв. Взаимоотношения Москвы и Новгорода», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 543–556, зокрема с. 545–546.

[89] Виглядає, що загальна ситуація розвивалася в об'єднавчому напрямку, навіть коли Макарій допомагав «реактивізувати» місцеві культи, які відроджувалися вже як елементи московського пантеону. Про участь Москви у популяризації місцевих святих у Твері див.: Isolde Thyrêt, «Accounts of the Transfer of Relics and Cults of Saints in Muscovite Russia: Saints Arsenii and Mikhail of Tver'», доповідь на конференції «The Modern History of Eastern Christianity: Transitions and Problems», Гарвардський університет, 26–27 березня 2004.

північно-східну Русь. Цей титул мав підкреслити владу великих князів владимирських над іншими руськими князями, що підкорялися монгольським ханам. Першим його використав Міхаїл, великий князь тверський. Іван Калита також час від часу вживав термін «вся Русь» у своєму титулі – зрештою в Москві тепер сидів митрополит Русі. Цю практику продовжили його спадкоємці, зокрема Семьон Івановіч і Дмітрій Донський[90]. Васілій I (1389–1425) став першим московським князем, який почав карбувати на своїх монетах «правитель усієї Русі». За іронією, ми дізнаємося про це з монет, карбованих у Москві в 1389–1399 роках, на реверсі яких приміщено здравицю Тохтамишу. Крім того, що великий князь усієї Русі не був незалежним правителем, ця його «вся Русь» обмежувалася територією під контролем Золотої Орди[91]. Справедливо буде припустити, що концепція «всієї Русі», втілена у титулах великих князів, за всіх обмежень зміцнювала почуття єдности Русі серед православних підданців хана.

Св. Сєрґія і св. Стефана, попри поневіряння різними краями, які спіткали їх і їхні родини, об'єднувала саме руська ідентичність. Про св. Стефана, наприклад, агіограф писав «родом русинъ, от языка словеньска», а про св. Сєрґія писали, що він народився в Руській землі. Попри сильне почуття осібної ідентичности, автори Новгородського літопису називали свій народ «руськими новгородцями»[92]. Купець Афанасій Нікітін, уродженець Тверi, головного політичного і торгового конкурента Москви, який побував на мусульманському Сході та в Індії, зі сторінок своїх подорожніх нотаток постає як представник народу, знаного під назвою *рускые*, що живе в державі Русь, до якої входять різні землі. Він уважав себе передусім руським християнином («братие рустии християня»)[93]. Це міцне почуття етноконфесійної, русько-християнської ідентичности дозволяло жителям північно-східної Русі відрізняти себе не лише від «чужинців», які живуть поза руськими

---

[90] Див.: А. А. Горский, *Русские земли в XII–XIV веках. Пути политического развития*, Москва, 1996, с. 102. Пор.: Анна Хорошкевич, «Отражение представлений о регионах всея Руси и Российского царства в великокняжеской и царской титулатуре XVI в.», у кн.: *Die Geschichte Rußlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen*, Hg. von Andreas Kappeler, Wien, 2004, с. 102–127, зокрема с. 106–108; Александр Филюшкин, «Вглядываясь в осколки разбитого зеркала: Российский дискурс Великого княжества Литовского», *Ab Imperio*, 4 (2004), с. 561–601.

[91] Про монети Васілія і поняття «вся Русь» див.: Noonan, «Forging a National Identity», с. 496.

[92] Див.: *The Chronicle of Novgorod*, с. 131.

[93] Повість про мандрівку Нікітіна приміщено у Софійському другому літописі під роком 1475. Окремо її опублікували як *Хожение за три моря Афанасия Никитина, 1466–1472*, 2-ге вид., Москва–Ленинград, 1958 (пор. також: *БЛДР*, т. 7: *Вторая половина XV века*, С.-Петербург, 1999; електронна версія: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5068).

землями, а й від неслов'ян і нехристиян у самій Московській державі. Ця відмінність особливо помітна у тексті «Житія св. Стефана», цього «апостола» серед неслов'янського і нехристиянського населення Пермі, який створив пермський алфавіт і писемність. Згідно з «Житієм», Стефан народився в руській родині, рідною мовою для нього була «словеньска», а рідною вірою – християнська, але він «изучися самъ языку пермьскому, и грамоту нову перьмскую сложи, и азбукы незнаемы счини по предложеню перьмськаго языка, якоже есть требѣ, и книги рускиа на пермьскій языкъ преведе и преложи, и преписа»[94]. Християнські, слов'янські та руські маркери тут протиставлено пермському язичництву, пермській мові та пермському етносові.

Руська ідентичність місцевих еліт у північно-східній Русі ґрунтувалася на спільних або схожих мовних і культурних практиках. Ще одним важливим чинником була історична та літературна традиція, представлена спершу локальним, а потім і централізованим літописанням. Важливу роль у підтримці почуття єдности Русі зіграла також спільна релігійна традиція, втілена в церковній структурі, літургії та повсякденних практиках. Так само впливала й спільна політична культура, яку поділяли місцеві руські еліти в період роздробленості. Політичною структурою, яка підтримувала й утверджувала єдність Русі, стала і монгольська держава. Вона розглядала свої руські території як одне ціле, а реалізацію монгольських інтересів у Русі зазвичай покладала на великого князя. За таких обставин стіл великого князя символізував принцип єдности монгольської Русі. І коли навіть руські князі змагалися один з одним за верховну владу, вони мимоволі творили спільний політичний простір, який утверджував відчуття єдности. Саме московські князі перетворилися на «збирачів» руських земель, коли монгольські хани ослабли і вже не могли ефективно контролювати зростання політичного та військового впливу Москви.

Важливо завважити в цьому контексті, що до кінця XV століття (і за монголів, і за московських князів, які перебрали в ханів реальну владу в реґіоні) кордони монгольської, а пізніше московської Русі як політичного витвору зазвичай позначали географічний ареал руської ідентичности, сформованої в північно-східних околицях колишньої Київської держави. З одного боку, Москва та Новгород усвідомлювали, що більшу частину Великого князівства Литовського населяють «руські» люди. З другого, московські та новгородські автори зазвичай називали цих руських родичів (часом союзників, часом суперників) литвинами, а їхні землі Литовською землею.

---

[94] «Слово о житии и учении святаго отца нашего Стефана...», с. 147.

Автор «Пространной летописной повести о Куликовской битве» виказував велику неприязнь до війська, яке на допомогу Мамаю привів великий князь литовський Яґайло, і називав їх «поганою Литвою»[95]. Те, що серед Яґайлового війська були й православні загони, літописець якось переочив. Цю саму тенденцію помітно у творах Софонія Рязанця. Гіпотетичний автор «Задонщини» позитивно ставився до Великого князівства Литовського. Він узагалі не згадує Яґайла і натомість наголошує роль у Куликовській битві двох братів, Андрія і Дмітрія, які разом із волинським воєводою Дмитрієм билися на боці Дмітрія Донського. Хоча Софоній і каже, що вони боролися за Руську землю і християнську віру, а також мстилися за кривди, завдані Дмітрію, «Задонщина» чітко асоціює їх із Литвою та Литовською землею і не вважає руськими князями чи синами Русі[96]. Політичні розломи явно впливали на визначення меж руської ідентичности, що формувалася у московській Русі впродовж XV століття.

Багато облич Русі

Що все це означає для історіографічної дискусії про етногенез східних слов'ян? Чи слід таки говорити про одну руську народність, яка зберегла єдність до кінця XVI століття? Чи, може, раціональнішим буде вважати, що в XIV–XV століттях існувало три східнослов'янські народності? А чи слід уважати, що в той час існувало тільки дві (литовська і північно-східна) руські народності? Так склалося, що намагання зреконструювати етнонаціональну історію Східної Европи пізньосередньовічних і ранньомодерних часів здебільшого або повністю іґнорували дані, які вказують на формування локальних ідентичностей, або використовували їх вибірково з метою показати валідність певної теорії того чи того автора. Якщо використовувати джерела вибірково, то можна потвердити будь-яку зі згаданих вище теорій. Лакуни у джерелах ускладнюють справу ще більше й уможливлюють дуже сміливі історіографічні гіпотези. Не дивно, що дебати не вщухають: напівпорожня склянка чи напівповна?

Стосовно більшої частини цього історичного періоду є арґументи як на користь існування загальноруської солідарности, так і на користь осібно-

---

[95] Див.: уривки з «Новгородського четвертого літопису» у кн.: *Повести о Куликовской битве*, с. 30, 38.

[96] Див.: «Слово Софония рязанца», с. 11.

го існування кількох східнослов'янських груп, що їх можна визначати на основі місцевих, політичних і протонаціональних понять. Однак справжнє питання полягає не в тому, чи дійсно існували ці лояльності й ідентичності, а в тому, як вони співіснували одна з одною і який статус мали у ширшому наборі ідентичностей руських еліт у конкретному реґіоні в конкретний момент часу. Будь-яка відповідь на це питання мусить враховувати першорядне значення місцевих ідентичностей у домодерному світі східного слов'янства. Коли йдеться про період між XIII і XV століттями, місцеві ідентичності слід уважати центральними серед багатьох ширших ідентичностей, для яких вони служили складниками.

Концепція руської політичної ідентичности, представлена в понятті Руська земля, мала гібридний характер, її не можна розглядати окремо від місцевих (плем'я або земля) або династичних і культурних лояльностей. Як у текстах XII–XIII століть відрізнити руські політичні ідентичності від етнокультурних? Очевидно, що завоювання і політичне долучення певної території до держави Рюриковичів (іншими словами, підпорядкування руським князям) давало їй нову державну назву й ідентичність. З часом політичні, релігійні та культурні ідентичності перемішувалися між собою. Чи, наприклад, смоленські купці називалися руссю, бо вони вважали себе (й інші вважали їх) частиною руського етносу, а чи тому, що, не конче маючи слов'янське походження, були підданцями руських князів і поділяли руську «політичну» ідентичність? Чи було те, що одну групу східних слов'ян називали московитами, а іншу литвинами, проявом політичної, етнічної або культурної ідентичности цих груп? Нікіта Толстой у своєму дослідженні свідомости автора «Повісти временних літ» поставив питання етнічної ідентичности в набагато ширший культурний і політичний контекст, але цей підхід ніколи не застосовували до пізніших періодів східнослов'янської історії.

Стосовно руської, як будь-якої іншої, ідентичности, можна сказати, що вона завжди була мінливою і дуже фраґментарною. Виглядає, однак, що як науковці, так і національні будителі відчували нездоланну спокусу вважати, що схожа назва означає схожу ідентичність незалежно від місця і часу. Саме такий підхід дозволяв, скажімо, Алєксандрові Солженіцину знаходити російську ідентичність у Львові середини XIX століття на тій простій підставі, що орган місцевого урядування під час революції 1848 року називався Руська Рада. Насправді для різних людей у різні часи слово «Русь» означало речі дуже різні. Залежно від аналізованого періоду і конкретного контексту, такі поняття, як «Русь» і «Руська земля», можуть означати як єдність, так і розмаїття окремих руських територій і еліт. Про почуття єдности Русі частково свідчить інтерес, який виказували місцеві літописці до

справ інших руських земель: кияни фіксують події в північно-східній (Суздаль і Владимир) і північно-західній (Новгород) Русі і навпаки. Подібно до київських літописців, їхнім колеґам на периферії теж було притаманне як вузьке, так і широке розуміння Русі. У статті за 1216 рік автор суздальського літопису зараховував Галич, Київ, Смоленськ, Чернігів, Новгород і Рязань до складових частин Русі.

Схоже, що монгольська навала допомогла зберегти почуття єдности Русі, змусивши еліти по всій державі Рюриковичів мислити свої удільні князівства передусім частиною Руської землі. По-перше, тісні контакти з «іншим» – монголами – мусили працювати на утвердження почуття загальноруської солідарности, яке практично зникло під час князівських усобиць. За цих обставин вважати свою землю частиною великої Русі, яка протистоїть монголам, мало стати важливішою і політично вигіднішою тактикою, ніж ототожнення себе з боротьбою, що точилася колись довкола Києва, Чернігова і Переяслава. По-друге, після руйнування Києва монголами в 1240 році не тільки колишня столиця і титул київського князя, а й сама назва Русь стали об'єктом конкурентних привласнень. Монголи ніколи не сумнівалися в існуванні «уявленої спільноти» Русь і навіть наділяли князів титулом Великий князь руський. Якщо котрийсь князь хотів собі такий титул, то він мав оголосити свій край, Суздаль це був, Владимир чи Москва, не частиною якоїсь «зовнішньої Русі», а власне Руською землею. Різні князі та місцеві еліти застосовували різні стратегії, висуваючи претензії на руську спадщину.

Хоча державу Рюриковичів і окремі руські князівства місцеві та іноземні автори іменували «Руссю» задовго до монгольської навали, вживання назви «Руська земля» до певних частин колишньої Київської держави задокументовано лише в джерелах післякиївського періоду. Хоча концепція Руської землі ґрунтувалася на спільній історичній, релігійній, правовій і культурній спадщині, цей термін по-різному вживали в різних реґіонах колишньої держави Рюриковичів, а пов'язані з ним ідентичності відрізнялися одна від одної. Застосування історично, політично та юридично насиченого терміна «Руська земля» до певного князівства (коштом вилучення решти Русі, яка в такий спосіб зазнавала «іншування») можна вважати проявом цієї реальности[97].

---

[97] Про тенденцію вважати «Руською землею» в XIII–XV століттях лише певні руські князівства див.: Борис Флоря, «Исторические судьбы Руси», с. 46–61.

3

Під литовським шатром

Кому належить Велике князівство Литовське?

Наприкінці XIII – на початку XIV століття у Східній Європі сталася велика геополітична зміна. Східну та північну частину колишньої Київської держави підкорили монголи, а решта реґіону, за винятком Галичини, потрапила під владу Великого князівства Литовського. Литовське просунення на руські землі сягнуло апогею за великих князів Ґедиміна (1316–1341) і Ольґерда (1345–1377). Ольґердові підкорялися вже більша частина сучасної Білорусі й України і навіть деякі землі теперішньої Росії. У XIV столітті більшість Рюриковичів у південно-західній частині колишньої Київської держави або втратили свої столи, або мусили визнати зверхність великого князя литовського. На середину XV століття співвідношення етнічних литовських територій і населених східними слов'янами земель Великого князівства Литовського становило 1 до 12[1]. Більшість дослідників уважає, що зміна політичної влади відбувалася радше мирно, але деякі джерела свідчать про запеклі військові сутички між литовцями та руськими, як-от у випадку гіпотетичного захоплення Києва Ґедиміном, про яке йдеться у набагато пізнішому літописі[2]. На жаль, із XIV століття дійшло дуже мало надійних джерел.

Ґедимін був, імовірно, першим литовським правителем, який називав себе Rex Letvinorum et Ruthenorum, а свої володіння – regnum Letuinorum et (multorum) Ruthenorum. Ґедимінів син Ольґерд додав до цієї форми русь-

---

[1] Див.: Олена Русина, *Україна під татарами і Литвою* [*Україна крізь віки*, т. 6], Київ, 1998, с. 43–55. Згідно з деякими підрахунками, литовці у Великому князівстві опинилися супроти східних слов'ян у меншості один до двох або й один до чотирьох. Див.: Daniel Stone, *The Polish-Lithuanian State, 1386–1795* (*A History of East Central Europe*, vol. IV), Seattle and London, 2001, с. 12.

[2] Суперечливі інтерпретації цього повідомлення див.: S. C. Rowell, *Lithuania Ascending: A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295–1345*, Cambridge, 1994, с. 94–111; Русина, *Україна під татарами і Литвою*, с. 43–55.

кий титул «великий князь»[3]. Руська термінологія згодом стала чільним складником у титулуванні литовських князів і означенні їхньої держави. В цьому явно відбилися києворуські впливи, адже більшість земель під владою Ґедиміна та його нащадків становили колишні терени Київської Русі. Литовська держава запозичила в нових підданців важливі елементи урядування та судочинства, а також літературну мову, вживану в книговодстві великих князів. Сама князівська адміністрація нерідко складалася з православних писарів й урядників, а численні Ольґердові нащадки хрестились у православ'ї[4].

Литовська держава, підкорюючи руські землі, поступово перетворилася на головного конкурента монголів у Східній Европі. Але так само ефективно протистояти наступові тевтонських рицарів чи стримувати піднесення Великого князівства Московського їй не вдавалося. Проблеми з войовничими сусідами литовські еліти намагалися розв'язати за рахунок тісного союзу з Польським королівством. Кревська унія (1385), завдяки якій великий князь литовський Яґайло став польським королем (під іменем Владислава II), на персональному рівні встановила зв'язок між двома державами, згодом об'єднаними династичним союзом. За Зиґмунта Авґуста, останнього короля з династії Яґелонів, було укладено Люблінську унію (1569) – литовська держава повністю припинила незалежне існування і стала автономним князівством у складі «Речі Посполитої двох народів» під зверхністю поляків. Одним із наслідків цієї унії був перерозподіл руських земель між двома партнерами у Речі Посполитій. Більшість території сучасної України відійшла Польщі, а землі теперішньої Білорусі залишилися Великому князівству Литовському[5].

---

[3] Див.: Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 63–66.

[4] Про анексію Литвою руських земель див.: Jaroslaw Pelenski, «The Contest between Lithuania and the Golden Horde in the Fourteenth Century for Supremacy over Eastern Europe», у його ж: *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 131–150; E. Gudavicius, *Mindaugas*, Vilnius, 1998; А. К. Краўцэвіч, *Стварэнне Вялікага княства Літоўскага*, Мінск, 1998.

[5] Про історію ВКЛ і руські землі в його складі, крім уже згадуваної літератури, див.: Матвей Любавский, *Очерк истории Литовско-русского государства до Люблинской унии включительно*, Москва, 1910 (новіші перевид.: С.-Петербург, 2004; Минск, 2012); В. Т. Пашуто, *Образование Литовского государства*, Москва, 1959; Henryk Łowmiański, *Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Poznań, 1983; Феликс Шабульдо, *Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского*, Киев, 1987; Jerzy Ochmański, *Historia Litwy*, 3-тє вид., Wrocław, 1990; М. М. Кром, *Меж Русью и Литвою: западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в.*, Москва, 1995.

У цьому розділі йдеться про руські землі, які в другій половині XIV століття опинилися у складі Великого князівства Литовського. Наявні джерела, як і слід було очікувати, містять дуже мало інформації про ідентичність усього руського населення. Істотно ліпше висвітлено свідомість еліт, але тут є свої проблеми: сливе неможливо в деталях простежити формування ідентичности еліт того чи того реґіону впродовж цілого періоду від початку XIII століття до Люблінської унії. Галицько-Волинський літопис охоплює XIII століття, але відтак ми втрачаємо це важливе джерело інформації. Тому в пошуках джерел доводиться робити крутий поворот від Західної України до Смоленська та Литви, де в середині XIV століття почалося своє літописання. Одинокий реґіон, який попри зміну джерел залишається у полі зору протягом усього того часу, – це Волинь. Але в XIV столітті власного літопису там не вели, негусто з місцевими джерелами й у XV столітті. Цю прогалину допомагають заповнити інші джерела, але вони дуже неповні, а в ранньому періоді їх іще й замало. Брак джерел витворює широкий простір для всіляких припущень, суперечливих концепцій і теорій, надто коли йдеться про історію ідентичностей.

Чим було Велике князівство Литовське на ділі – литовською, литовсько-руською чи, може, русько-литовською державою? Відповідь на це питання ускладнюється тим, що правителі з походження були литовцями, а переважну більшість людности становили східні слов'яни. Не зовсім ясно з історіографічного погляду також, ким були ті слов'яни – білорусами, українцями а чи *«русскими»*, як уважала російська імперська історіографія. Один із маґістральних напрямків білоруської національної історіографії полягає в доведенні, що історична спадщина Великого князівства Литовського належить білорусам. Ці претензії спричинили велику дискусію між литовськими та білоруськими істориками і політичними елітами. Після розпаду СССР дехто в Мінську твердив, що Білорусь має історичні права не лише на литовську столицю Вільнюс (білоруською Вільня), а й на державний герб Литви: вершник із шаблею – *«Пагоня»* (чи «Vytis» литовською) – символ, глибоко закорінений в історії ВКЛ[6]. Із погляду українських істориків, зв'язок України з Великим князівством Литовським – це переважно бічний, далеко не першорядний епізод українського історичного наративу, головними персонажами якого є давньокиївські князі та запо-

[6] Про польсько-литовсько-білоруську суперечку за Вільнюс/Вільню див.: Timothy Snyder, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven – London, 2003, с. 52–102 (укр. пер.: Тимоті Снайдер, *Перетворення націй: Польща, Україна, Литва, Білорусь, 1569–1999*, Київ, 2003, с. 33–132).

розькі козаки. Цього не скажеш про російську історіографію. Як нещодавно завважив Алєксандр Філюшкін, за російським інтересом до історії ВКЛ залежно від часу стояла потреба злеґітимізувати поділи Польщі, придушення польських повстань XIX століття й анексію Литви, Західної Білорусі та Західної України внаслідок пакту Молотова–Рибентропа[7].

Не дивно, що совєтська історіографія пішла слідами російської імперської. Підспудні дискусії, чи було Велике князівство Литовське (подібно до Великого князівства Московського, за яким офіційно застерегли таку роль) леґітимним «збирачем» руських земель у XIV–XVI століттях, тривали в СССР аж до 1980-х років[8]. У роки перебудови та єльцинську епоху Велике князівство Литовське почали вважати толерантною, федералістською, европейською альтернативою традиціям московського самодержавства – такі погляди висловлював іще під час «конституціоналістського» періоду російської імперської історіографії наступник Ключевського у Московському університеті Матвєй Любавський, а в совєтський час розвивала Анна Хорошкевич[9]. Така інтерпретація історії Великого князівства може відійти на задній план через активну «націоналізацію» російської історіографії (у фокус уваги щораз більше потрапляє історія російської держави та нації), тому важко сказати, чи переживе вона майбутні зміни в політиці Росії та дедалі більше відчуження трьох східнослов'янських суспільств. Упевнено можна сказати лише одне: спроби знайти в історії Великого князівства Литовського вестернізованих «росіян», а на додачу

---

[7] Див. уже цитовану статтю Алєксандра Філюшкіна в «Ab Imperio»: Филюшкин, «Вглядываясь в осколки разбитого зеркала», с. 561–601. У тому самому числі «Ab Imperio» (№ 4, 2004) вміщено есеї Даріуса Вілімаса [Darius Vilimas], Ґедре Мікунайте [Giedrė Mickūnaitė], Ігара Марзалюка і Дмитра Вирського про образ Великого князівства Литовського у сучасній литовській, українській і білоруській історичній уяві, а також інтерв'ю Філюшкіна з Ієронімом Ґралею [Hieronim Grala] про сприйняття ВКЛ у польській історіографії та суспільстві.

[8] Див., приміром, критику поглядів Іґоря Ґрєкова з боку Владіміра Пашута у: Пашуто, Флоря, Хорошкевич, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*, с. 28–29. Наслідуючи російську дореволюційну традицію, Ґрєков трактував Велике князівство Литовське як переважно східнослов'янську державу, а отже, повноправного конкурента Московії. Пашуто, розвиваючи совєтську парадигму, що в ній ВКЛ правило за литовську феодальну державу (литовців, соціялістичну націю у складі СССР, не випадало позбавляти власної історії, як це було до 1917 року), відмовляв позиції Ґрєкова у праві на існування й убачав у «збиранні» руських земель литовцями пряму аґресію.

[9] Див. вступ Любавського до його «Нарису» (с. 1–4 у вид. 2010 року або с. 34–37 у вид. 2004 року). Оцінки в російській історіографії 1990-х років тенденції, закладеної ще Любавським, а також огляд літератури див. у: Филюшкин, «Вглядываясь в осколки разбитого зеркала».

відсутність у російській історіографії спеціяльного терміна на позначення українських і білоруських русинів (зазвичай уживають термін *«русские»*), ускладнюватимуть дослідження політичної та культурної історії реґіону. Ще більше ця ремарка стосується сучасної англомовної історіографії. Можливість не називати руське населення Великого князівства Russian в англійській мові існує, але славістичні студії на Заході і далі перебувають під впливом старого імперського погляду, згідно з яким ВКЛ належить до «Russian history». Підручники російської історії відтворюють цей погляд: Ніколас Рязановскі називає Велике князівство Литовське «a Lithuanian-Russian state», а східно-слов'янське населення цієї держави – «Russians»[10].

Однією з найважливіших проблем історії східнослов'янських ідентичностей є роль литовського періоду в утвердженні їхньої осібности. Боріс Флоря свого часу поставив під сумнів стару совєтську тезу про те, що різні східнослов'янські народності постали впродовж XIV–XV століть. На Флорину думку, руські еліти Речі Посполитої та Московії почали вважати одна одну окремими спільнотами в кінці XVI – на початку XVII століття. Але навіть тоді між ними не існувало якогось жорсткого розмежування, доводить історик і ставить під сумнів існування осібної білоруської (а в підтексті й української) етнічної ідентичности раніше XVII століття[11], актуалізуючи в такий спосіб дискусію про спільну українсько-білоруську народність у ранньомодерний період, яка точилася в українській історіографії в 1930-х роках[12]. Ігара Марзалюка з Білорусі, автора монографії з історії до-

[10] Те, як Рязановскі інтерпретує історію Великого князівства Литовського в контексті російської історії, див. у його синтезі: Riasanovsky, *History of Russia*, с. 146–156.

[11] Див.: Флоря, «О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего нового времени», с. 9–38, полеміку з білорусько-шведським істориком Андреєм Катлярчуком в його ж статті: «Некоторые соображения об этническом самосознании предков современных белоруссов (в связи со статьей А. С. Котлярчука)», у кн.: *Русь–Литва–Беларусь. Проблемы национального самосознания в историографии и культурологии: По материалам междунар. научн. конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Н. Н. Улащика*, Москва, 1997, с. 92–94; пор. обговорювану статтю Катлярчука «Самосознание белорусов в литературных памятниках XVI—XVIII вв.» (там само, с. 82–91. У публікаціях після 1991 року Флоря називає руське населення Великого князівства і Речі Посполитої *«русским»*, беручи (не завжди послідовно) цей термін у лапки.

[12] Див.: Myron Korduba, «Die Entstehung der ukrainischen Nation», у кн.: *Contributions à l'histoire de l'Ukraine au VIIe Congrès International des Sciences Historiques*, Lviv, 1933, с. 19–67; Іван Крип'якевич, «До питання про національну свідомість українського народу в кінці XVI – на початку XVII ст.», *Український історичний журнал*, № 2 (1966), с. 82–84.

модерної білоруської ідентичности, арґументи Флорі про відсутність осібної ідентичности у середньовічних та ранньомодерних білорусів, схоже, не переконали: він часто ставить знак рівности між білоруською ідентичністю і проявами руської/русинської ідентичности на теренах сучасної Білорусі[13]. В Україні, навпаки, деякі ідеї Флорі цілком успішно ввійшли в арсенал сучасної історіографії[14]. Дискусія про роль литовського чинника у становленні домодерних східнослов'янських ідентичностей триває далі, набуваючи виразних політичних обертонів.

Ці приязні литовці

Чому руські еліти підкорилися литовським князям? Куди поділася києворуська гордість за свій край і рішучість, із якою західна Русь протистояла монголам? Історики пропонують багато відповідей на ці питання, здебільшого наголошуючи наслідки політичної дезінтеґрації Київської держави та вигідні умови, що їх литовські князі могли запропонувати місцевим руським елітам. Але що можна сказати про групові ідентичності й образ литовців, що їх розвинули з часом руські еліти? Чи зіграли вони якусь роль у цьому процесі? Пропоную підійти до цього питання, розглянувши образ литви у Галицько-Волинському літописі – одинокому руському тексті, який приділяє суттєву увагу литовським сусідам східних слов'ян[15].

Литовців та їхніх найближчих сусідів ятвяґів *(ятвігів)* знали вже укладачі «Повісти временних літ» і Київського літопису. Автор першого тексту записав під роком 1040, що литву завоював Ярослав Мудрий. У вступі до літопису, написаному на початку XII століття, литву згадано серед народів, які жили в Яфетовій землі і платили данину Русі[16]. Отже, для автора «Повісти

---

[13] Див.: І. А. Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII ст.)*, Магілёў, 2003. Розлогу критику загального підходу Марзалюка до проблеми ранньомодерних білоруських етнічних, соціяльних, культурних і релігійних стереотипів див.: Генадзь Сагановіч, «Прывід нацыі ў імгле стэрэатыпаў», *Беларускі гістарычны агляд*, 10, зош. 1–2 (18–19, 2003), с. 281–318.

[14] Приклад застосування підходу Флорі до етногенезу східних слов'ян в українській історіографії (за винятком концепції давньоруської народности) див.: Русина, *Україна під татарами і Литвою*, с. 273–280.

[15] Про історію Литви на сторінках ГВЛ та огляд повідомлень про литовців в інших руських літописах див.: Михаэль Мозер, «Стереотипы Литвы и сведения о ней в древнейших восточнославянских летописях: Новгородская I, Лаврентьевская и Ипатьевская летописи – до конца XIII века», *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 49, № 3–4 (2004), с. 229–280.

[16] Див.: *Повесть временных лет*, с. 10, 13; пор.: *ПСРЛ*, т.1, ствп. 4; т. 2, ствп. 8.

временних літ» литовці були підданцями київських князів, які мирно жили собі під владою Русі. Трохи інакша картина постає із Київського літопису, де часто згадувано походи руських князів проти литовців. Під час одного з таких походів, зафіксованого в літописі під роком 1132, кияни спалили литовські поселення, але самі зазнали серйозних втрат. Вони не залишили там великого війська, і щойно головні руські сили пішли, литовці напали на «кианъ» із засідки[17]. Литва в Київському літописі виглядає вочевидь інакше – бунтівливий народ, за яким мусили пильно наглядати київські князі. Набагато аґресивніший образ тих самих литовських князів постає зі сторінок Галицько-Волинського літопису: вперше їх згадано у статті за 1205 рік під час усобиці в Галицько-Волинському князівстві, коли литва у спілці з ятвігами напала на червенські городи та Волинь[18]. Отже, колишні данники і бунтівливі підданці постали аґресорами і нападниками[19].

Автори Галицько-Волинського літопису, а надто галицькі князі, знали литовців набагато краще за своїх попередників. Князі Данило, Василько та їхні сини не лише воювали з литовцями, а й спільно з ними виступали проти поляків і татар, укладали шлюби, мали серед литовських князів друзів і ворогів. Мало того, є гіпотеза, що автори Галицько-Волинського літопису могли запозичувати історичні відомості із записів, які велися в Новогрудку або іншому великому центрі Литовської Русі[20]. Виглядає на те, що в очах галицько-волинського літописця литва відрізняється від «своїх» передусім релігією. Судячи з літописного повідомлення, князь Данило, закликаючи поляків виступити разом із ним на литовських язичників, апелював до християнської солідарности. Князь Василько завдяки перемогам над литовцями та ятвігами заслужив особливу похвалу літописця. Схвально відгукувався літописець і про деяких литовських князів, як-от Войшелк (лит. Vaišalg), що охрестились і стали васалами галицько-волинських правителів, натомість засуджував тих, хто тримався язичництва і ворожого наставлення, як-от Тройден (лит. Traidenis)[21].

---

[17] Див.: *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 294.

[18] *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 721.

[19] Виглядає, що зневажливі відгуки у руських джерелах про литовців, які, мовляв, повиходили з боліт і лісів (див.: Русина, *Україна під татарами і Литвою*, с. 42–43), належать до пізніших часів. Як уже було сказано, датування одного з таких джерел, «Слова о погибели Русской земли», XIII століттям є сумнівним.

[20] Див.: Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 32. Цю гіпотезу вперше висловив Владімір Пашуто, але інші дослідники взяли її під сумнів: див. Котляр, *Галицько-Волинський літопис XIII ст.*, с. 131–132.

[21] Див.: Мозер, «Стереотипы Литвы», с. 237–242.

Приклад Міндовґа (лит. Mindaugas) показує, однак, що самого тільки християнського віросповідання було замало, аби князь («великии кнѣзь Литовьскии» і «самодержечь бысть во всеи земли Литовьскои», як називає його літопис) заслужив похвалу. Не менш важливим чинником була конфесійна належність (західне чи східне християнство) правителя і характер його стосунків із галицько-волинськими князями. Міндовґ воював зі своїми галицько-волинськими сусідами й охрестився на католика. Тому літописець пише про князя та його навернення несхвально: той, мовляв, був нещирий, тримався язичницьких звичаїв, а хрещення, яке він прийняв за порадою Андреаса, маґістра ризьких рицарів, не сприяло християнізації Литви[22]. Ідеальним литовським князем літописець уважав Міндовґового сина Войшелка, який охрестився на Русі, став православним ченцем і навіть збирався піти на Афон, «во Святую Гору». Мало того, Войшелк вельми приязно ставився до галицько-волинських князів. Він посів великокнязівський престол у Литві за допомоги руського війська і нібито називав князя Василька батьком, а Данилового сина Шварна братом. Саме Шварнові Войшелк передав владу над литовськими землями. Літописець прямо засуджував князя Лева, іншого Данилового сина, за вбивство Войшелка[23].

З Галицько-Волинського літопису ми знаємо про зростання в XIII столітті литовського панування в реґіоні – влада або вплив литовських князів поширилися на терени, традиційно залюднені східними слов'янами, зокрема на Гродно (Горадню), Новогрудок і Полоцьк. Літопис також свідчить про змагання галицько-волинських і литовських князів за деякі з цих територій і виказує існування тісних контактів між двома елітами. Руські князі охоче нав'язували матримоніяльні зв'язки з литовськими князівськими родами, а місцеві руські еліти дуже часто були не проти поміняти владників Рюриковичів на литовських князів із династії Ґедиміна. Призабута практика міських еліт запрошувати князів (початково Рюриковичів) на престол виявилася чудовим інструментом проникнення литовських князів у Руську землю. Зміна князівської влади не була одновимірною справою: іноді місцеві еліти визнавали зверхність литовців лише номінально, а ті (як у випадку Войшелка), своєю чергою, могли бути васалами галицько-волинських

---

[22] Див.: *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 813–818, 858–860.

[23] *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 867–870. Про образ Войшелка у руських літописах див.: David M. Goldfrank, «The Lithuanian Prince-Monk Vojšelk: A Study of Competing Legends», *Harvard Ukrainian Studies* 11, № 1–2 (June 1987), с. 44–76; Мозер, «Стереотипы Литвы», с. 241–242.

князів[24]. Заступання Рюриковичів литовськими князями могло тривати цілі покоління, просуватися вперед і попускатися, як у випадку Полоцька[25].

Галицько-Волинський літопис було укладено до тріюмфального маршу Ґедиміновичів руськими землями у XIV столітті, тому там майже немає ретроспективних наголосів на важливості литовського чинника в реґіоні. Літописні відомості висвітлюють, однак, причини такої «дружньої» зміни влади і допомагають зрозуміти деякі культурні механізми цього процесу. Одним із таких механізмів була релігійна адаптація правлячої династії, але уважний аналіз джерел показує, що прийняття князями християнства, точніше православ'я, не було річчю доконечною для успіху Ґедиміновичів. З одного боку, чимало литовських князів, надто в XIV столітті, злилося з місцевими елітами і перейняло віру своїх нових підданців. Із другого боку, в XIV столітті населення так званої Чорної Русі в басейні Німану часто воліло литовських князів-язичників, аніж християн-Рюриковичів із Галицько-Волинського князівства. Галицько-волинські літописці називатимуть таких литовців «безбожними», коли ті входитимуть у союз із руськими князями або служитимуть у їхньому війську[26]. Отже, охрещення литовських князів було напевно важливою, але не головною умовою для підпорядкування місцевих еліт.

Набагато важливішим у цьому контексті виглядає те, що литовські князі, які з'явилися на руїнах київської імперії, поділяли ту саму політичну культуру, що й колишні руські правителі, і були не проти платити культурну ціну за своє домінування, переймаючи руські звичаї. Ситуація литовців дуже відмінна від ситуації монголів, які не тільки відрізнялися від руських князів політичною культурою, а й могли наполягати (принаймні цього боялися християни) на переході в свою віру. Монголи становили реальну альтернативу Рюриковичам тільки у південних і південно-східних частинах колишньої київської держави. На землях сучасної Білорусі вони з'являлися спорадично, здебільшого коли підтримували своїх галицько-волинських васалів проти литовців. Предки сучасних білорусів не знали монгольської навали як такої і мусили вибирати між дедалі сильнішими литовськими князями та підупалою владою галицько-волинських

[24] Полоцький князь Ізяслав визнавав сюзеренітет Войшелка, а той, своєю чергою, був клієнтом галицько-волинських князів. Коли Шварно Данилович став замість Войшелка великим князем Литовським, ситуація заплуталася ще більше, але ймовірно, що це пом'якшило перехідний процес.

[25] Див.: Сагановіч, *Нарыс гісторыі Беларусі*, с. 64–65; Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 83–87.

[26] Див.: Мозер, «Стереотипы Литвы».

Рюриковичів. Драматична картина етнічного підкорення християнської Русі іншоплемінною Литвою, яку подеколи малює модерна уява щодо подій XIV століття, зводилася, в ґрунті речі, до заміни місцевих князів: давно «зрусифікованих» Рюриковичів заступали Ґедиміновичі, яким іще належало згодом зазнати асиміляції у місцеву культуру.

Метаморфози руськости

Наративи XIII століття показують, що руський компонент був важливий для ідентичности правлячих еліт на землях сучасної Білорусі. Так само як у руських землях загалом, тут руська ідентичність спиралася на складне плетиво політичних, релігійних, культурних і місцевих лояльностей. Узаємозв'язок цих елементів ідентичностей можна зреконструювати на основі кількох дипломатичних документів – зокрема договору, що його смоленський князь Мстислав Давидович 1229 року уклав із Ригою, Ґотландом («Ґотським берегом») і кількома німецькими містами. У цієї грамоти терміни *Русь* і *русин* сусідять із термінами *Смоленськ* і *смольнянин*, а *латынеский язык* (народ) фігурує поряд із Руссю, латинин та немчин – із русином і рижанин – зі смольнянином[27]. Якщо означення, похідні від Смоленська, можна в цьому контексті вважати назвами політичного або місцевого характеру, то означення, похідні від назви «Русь», либонь, відбивають етнокультурні та релігійні, а не політичні ідентичності. Литва почала проникати на руські терени у часи, коли не тільки тамтешні еліти, а й підданці почали втрачати старі племінні лояльності й набувати тих чи тих форм руської ідентичности. Тут особливо прикметним є випадок кривичів – східнослов'янського племені, яке населяло велику частину сучасної Білорусі. Кривичі напрочуд міцно трималися своєї окремої ідентичности. На відміну від багатьох інших східнослов'янських племен, вони ніколи не зникли зі сторінок «Повісти временних літ». Їх згадано і в Київському

[27] Цей договір існує в двох редакціях, одна з Ґотланду, друга з Риги. Обидві опубліковано: А. Ф. Вішнеўскі, Я. А. Юхо, *Гісторыя дзяржавы і права Беларусі ў дакументах і матэрыялах: вучэб. дапаможнік*, Мінск, 2003, с. 15–23; пор. також: *Смоленские грамоты XIII–XIV веков*, подгот. к печати Т. А. Сумникова и В. В. Лопатин, Москва, 1963, с. 18–62. Те, що в тексті договору світ поділено на руський і латинський, нагадує про спостереження Наталі Яковенко, вже згадане у першому розділі: говорити про єдину давньоруську народність – це все одно, що твердити про існування однієї латинської народности на підставі навчання латиною в Західній Европі (див. с. 50 цього видання).

літописі, про князів-кривичів можна прочитати у статті аж за 1162 рік[28]. Топоніми, похідні від «кривичі» (твердий доказ існування тривкої ідентичности і визнання її з боку сусідів), трапляються на кордонах їхньої території у XII і XIII століттях, але в XIV столітті ці маркери племінної ідентичности поступаються назвам, утвореним на основі етноніма Русь[29].

Подібно до Галицько-Волинського князівства і північно-східної Русі, білоруські терени могли не вважатися частиною Руської землі у вузькому розумінні, але вочевидь належали до неї в широкому сенсі. Так було у випадку з Полоцьким князівством, якому майже весь домонгольський період удавалося уникати поглинання з боку «Русі». З огляду на особливий статус Полоцької землі, Володимир Великий уважав за потрібне взяти дружину саме з полоцьких князівен. Полоцьк, Київ і Новгород – три руських міста, що мали собори св. Софії. В XI столітті Полоцьке князівство залишилося недосяжним для синів Ярослава Мудрого, які по його смерті ділили між собою Русь[30]. Чи означає це, що полоцькі еліти відчували свою осібність гостріше від жителів інших руських князівств? Напевно, так. Проте чи можна сказати, що вони не вважали себе (навіть до монгольської навали) частиною Руської землі в широкому сенсі? Авжеж, ні.

Доволі промовистим у цьому контексті виглядає порівняння інциденту за участи полоцьких князів, зафіксованого у Київському літописі під 1140 роком, і вже згаданого договору 1229 року. В першому випадку ми дізнаємося, що великий князь київський Мстислав затримав двох полоцьких князів і відправив їх у Константинополь за те, що ті відмовилися прийти у Руську землю і допомогти йому у поході на половців[31]. У другому випадку укладачі договору вважають Смоленськ, Полоцьк і Вітебськ частиною Руської землі. Полоцьке князівство фігурує як частина Руської землі і в угоді, яку 1264 року уклав Ґердень (біл. Гердзень) – литовський князь Полоцька і Вітебська[32]. Якщо в очах київських князів XII століття Полоцька земля перебувала поза Руською землею, то для руських і литовських князів

[28] Див.: *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 521.

[29] Див.: Ігар Чаквін, «Этнанімічныя айконімы Беларусі – крыніца гістарычнай памяці народа», *Наш Радавод*, Гродна, 7 (1996), с. 121–123. Останню відому згадку про кривицьку землю в іноземних джерелах датовано XIV століттям (див.: Владимир Пашуто, «Летописная традиция о “племенных княжениях” и варяжский вопрос», у кн.: *Летописи и хроники. 1973*, Москва, 1974, с. 110).

[30] Див.: Толочко, Толочко, *Київська Русь*, с. 178, 184.

[31] Див.: *ПСРЛ*, т. 2, ствп. 303.

[32] Див. текст цього документа в: *Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века*, в 4 т., сост. А. Л. Хорошкевич, Москва, 1977–1982, т. 1, с. 35–36.

XIII століття вона вже беззаперечно належала до Русі, точніше, вважалася однією з багатьох руських земель. Договори Полоцька з Ригою та іншими торговими містами балтійського надмор'я в кінці XIII – на початку XIV століття засвідчують, що полоцькі еліти вважали свою землю окремою державою, частиною Руської землі в широкому сенсі: мешкали тут «полочаны», а торгували «руски» купці, тоді як у Ризі жили «рижаны», а «гости» звідти були «немечьки»[33].

Іншою системою політонімів і етнонімів послуговувалися укладачі мирного договору 1338 року між литовським князем Ґедиміном, позірним «збирачем» руських земель, і Ебергардом фон Монгаймом, маґістром лівонських рицарів. Ґедиміна названо литовським князем (koningh), чия влада поширюється на литовську та руську людність литовських і руських земель. Саме іменем цих двох земель і народів Ґедимін підписував договір. Документ схвалили також православний єпископ полоцький, литовські князі Полоцька і Вітебська та представники еліт цих двох міст. Проте, на відміну від попередніх торгових угод, ці міста і землі поіменно в договорі не фігурують, натомість ужито загальний термін «Руська земля». Вбачати тут термінологічну систему, якої в документах того часу часто не існувало, – справа ризикована. Однак можна припустити, що в цьому контексті термін «Руська земля» використовували не тільки як етнокультурне, а ще і як політичне означення частини литовської держави. Те, що назви окремих князівств зникають із тексту договору, і закріплюється поняття Руської землі – аналога землі Литовської, працювало на утвердження лояльности руських еліт до ідеї ширшої руської спільноти[34].

Литовські князі на якомусь етапі прийняли концепцію Руської землі як леґітимного відповідника Литовської землі. Але виглядає, що така ситуація проіснувала недовго – до першої унії Великого князівства Литовського з Польським королівством. Поки руська етнокультурна ідентичність успішно утверджувалася у свідомості руських еліт і простих людей (що засвідчують руські топоніми в Білорусі), політичний складник цієї ідентичности

---

[33] Окрім грамоти Ґерденя (1264) див. також лист православного полоцького єпископа ризькій владі (1300) і договір Полоцька з Ригою (1330): *Белоруссия в эпоху феодализма. Сборник документов и материалов в трех томах*, т. 1, Минск, 1959, № 24 і 25, с. 82–83. Тексти інших полоцьких документів цього періоду див.: *Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века*, в 4 т.

[34] Текст договору див.: *Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века*, т. 3, с. 102–107. Докази того, що Ґедимін уважав руську людність держави за окрему мовну та релігійну групу, див.: Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі*, с. 48.

явно зникав. Можна стверджувати, що концепція Руської землі як повноправного державного організму поступово перетворювалася з актуального політичного поняття на поняття історичне, адже за цією концепцією не стояла осібна руська держава. Згадка про Русь в офіційному титулі великого князя литовського (а відтак польського короля) Владислава-Яґайла була пов'язана з його історичними правами на руські землі Великого князівства Литовського і Польського королівства (Галичина і Західне Поділля). Але в тексті Кревської унії 1385 року (Крева – ще один топонімічний відгомін кривичів на теренах сучасної Білорусі) фігурують тільки дві сторони – Польське королівство і Велике князівство Литовське. Руські землі названо лише раз укупі з литовськими землями як території, що їх Владислав зобов'язується приєднати до Польського королівства[35]. У листі Владислава 1387 року, за яким його братові Скирґайлу було передано владу над чималою частиною Великого князівства Литовського, немає згадки ні Руську землю, ні про її особливий статус. Там сказано про литовське князювання та Литовську землю, але ні словом не йдеться про Руську землю, хоча Скирґайло здобув контроль не лише над Тракаєм у Литві, а й над Полоцьком у сучасній Білорусі[36].

Політичний складник руської ідентичности втрачав свою вагу паралельно із занепадом влади і статусу Рюриковичів, які в X–XI століттях намагалися були утвердити цю ідентичність у реґіоні. Але в цей же період несподіваною підтримкою руській ідентичності стала мобілізація її релігійного складника. Поки литовські князі приймали православ'я або лишалися язичниками, цей складник руської ідентичности мало чим давався взнаки, принаймні не служив для розрізнення руської та литовської еліт. Як уже було сказано, місцеві еліти не вважали литовських князів уповні «іншими», їм навіть часто-густо віддавали перевагу перед православними Рюриковичами, коли йшлося про владу у руських князівствах. У самій Литві православ'я обмежувалося великими містами, але на Русі до православної віри належало багато литовської еліти[37]. Ситуація кардинально змінилася після Кревської унії, за умовами якої литовці-язичники мали стати

---

[35] Текст Кревської унії див.: *Akta unii Polski z Litwą, 1385–1791*, red. S. Kutrzeba, W. Semkowicz, Kraków, № 1 (1932), с. 1–3. Білоруський переклад див.: Вішнеўскі, Юхо, *Гісторыя дзяржавы і права Беларусі*, с. 32–34.

[36] Текст листа див.: *Полоцкие грамоты XIII – начала XVI века*, т. 1, с. 50–54. Пор.: Вішнеўскі, Юхо, *Гісторыя дзяржавы і права Беларусі*, с. 35–37.

[37] Про становище православної церкви у ВКЛ див.: Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 149–150, 180–188.

католиками. Сам Яґайло прийняв не лише нове ім'я, а й нову віру. Так само вчинили його ще не охрещені брати. Але ті, хто вже прийняв православ'я, перехрещуватися відмовилися. На тому нібито й погодилися, але проблема знову постала 1413 року, коли замість персональної унії між Польщею та Литвою було укладено династичну Городельську унію, що надавала литовській знаті, в разі переходу у католицтво, широких привілеїв, які не поширювалися на православних князів і шляхту[38]. Так було створено юридичний бар'єр між поляками і литовцями з одного боку та руською знаттю з другого. Цей бар'єр ніяк не стосувався місцевої ідентичности жителів Полоцької землі чи Волині; натомість він об'єднував їх на ґрунті релігійної ідентичности та відрізняв від литовців. Мало того, запроваджена Городельською унією релігійна дискримінація працювала на відокремлення руської знаті у ВКЛ від Рюриковичів і руських бояр у Твері, Пскові, Новгороді та Москві, де такої дискримінації не існувало.

Кревська і Городельська унії змінили напрямок культурного розвитку Великого князівства Литовського. Якщо раніше можна було спостерігати чіткі ознаки політичної, релігійної та культурної «русинізації» литовських еліт, то вже від кінця XIV століття цей процес пішов зовсім в іншому річищі. Мало того, з колись панівною руською культурною традицією почав конкурувати не слабший, а рівний або й навіть привабливіший культурний продукт. За підтримки центральної влади він не лише усунув литовські еліти зі сфери руського впливу, а й проник у середовище самої руської еліти[39].

Руські князі та шляхта дістали нагоду продемонструвати своє незадоволення дискримінаційною політикою уряду і перевірити новоздобуте відчуття руської солідарности під час феодальної війни, яка почалася у Великому князівстві по смерті Вітовта. 1430 року князь Свидриґайло, призначений своїм братом Владиславом II на місце покійного Вітовта, наразився на потужну опозицію з боку польської знаті. Проблема полягала в тому, хто має більші права на Поділля – Польське королівство чи Велике князівство Литовське. У цьому конфлікті Владислав став на бік поляків, а Свидриґайло звернувся по підтримку до Тевтонського ордену і незадоволеної руської еліти, якій він фактично запропонував леґітимний інструмент

[38] Про дискримінаційний характер ухвал Городельського сейму див.: Любавский, *Очерки истории Литовско-русского государства*, с. 58–61, додаток 1, с. 297–302 (пор. с. 91–94 і 331–336 у вид. 2004 року).

[39] Тим, що внаслідок уній Великого князівства Литовського з Польським королівством руська культура втратила чільні позиції, журилося багато східнослов'янських істориків, зокрема Грушевський (див.: *Історія України-Руси*, т. IV, с. 180–184, 256–265, 338–423).

ревізії політичного та культурного статус-кво. Руська шляхта стала найміцнішою підтримкою Свидриґайла у боротьбі за владу з новим протеже Владислава князем Жиґимонтом (Зиґмунтом), який намагався задовольнити всі сторони. Поляки отримали Поділля, а православним пообіцяли ті самі привілеї, що мали католики за Городельською унією. Але спроба компромісу зірвалася. Владислав, здається, не потвердив поширення городельських привілеїв, а руська шляхта на східному Поділлі завадила переходу своїх земель під владу Польщі. Крім того, тільки литовські землі Великого князівства визнали Жиґимонта своїм правителем, руські землі й далі підтримували Свидриґайла.

1434 року Жиґимонт поширив своїм указом городельські привілеї на православну знать і потім не раз потверджував цей документ. У поєднанні з іншими політичними та військовими заходами це вплинуло на лояльність руської шляхти. Від 1434 року ми бачимо вихід руських еліт із-під Свидриґайлового прапора – спочатку на землях сьогоднішньої України, потім у Білорусі. Прихильність Свидриґайла до католицької віри і страта спаленням митрополита Герасима – нібито учасника невдалої спроби передати Смоленськ Жиґимонтові, не сприяли популярності князя серед православної знаті. Однак не можна сказати, що він геть зовсім утратив їхню підтримку. Приміром, 1430 року князь Олександр Чорторийський брав участь у замаху на Жиґимонта, сподіваючись повернути Свидриґайла на великокнязівський трон, але натоді Свидриґайлову карту вже явно було бито[40].

Можна вважати, що всі ці події – підтримка Свидриґайла з боку дискримінованої руської знаті, указ Жиґимонта і розширення привілеїв, збіг між Жиґимонтовим указом і відходом руської шляхти від Свидриґайла – пов'язано з мобілізацією руської ідентичности в 1430-х роках. Ми знаємо, що в десятиліття перед кризою 1430-х відбулося також піднесення литовської етнічної ідентичности, яке відбилося у Вітовтових словах про Литву

---

[40] Указ 1434 року, який стосувався литовських і руських земель Великого князівства (terras nostras Lithvania et Russie), мав на меті завадити конфліктам між тамтешніми мешканцями (populos). Є думка, що указ 1434 року стосувався тільки православної шляхти самої Литви, до якої належали Чорна Русь і Берестейщина, а привілеї, надані Жиґимонтом у 1434 році, фактично дійшли до православної шляхти Великого князівства набагато пізніше, завдяки указові 1447 року (див.: Любавский, *Очерки истории Литовско-русского государства*, с. 60–75 [пор. с. 93–108 вид. 2004 року]). Стосовно інтерпретації подій 1430-х років у сучасній білоруській і українській історіографії див.: Саганові́ч, *Нарыс гісторыі Беларусі*, с. 95–100; Русина, *Україна під татарами і Литвою*, с. 108–118.

(Аукшайтію) і Жемайтію як «одну мову і один народ»[41]. Сучасники-поляки також інтерпретували початковий конфлікт Владислава та Свидриґайла в етнічних і релігійних категоріях. Єпископ Збіґнєв Олєсніцький писав 1430 року папському леґатові на Базельському соборі, що Свидриґайло здобув підтримку руської знаті, пообіцявши піднести статус православної віри та зважати на їхню думку, коли стане великим князем. Єпископ уважав, що литовські католики готові були примирити Владислава і Свидриґайла, але руська знать, перевагу якої над литовцями він пояснював підтримкою Свидриґайла, не хотіла миру, побоюючися за свою віру та вплив[42].

Ще одне свідчення того, що етнорелігійний чинник відіграв велику роль у цьому конфлікті, можна знайти у текстах руського походження, зокрема в так званій «Хроніці Великого князівства Литовського і Жомойтського», рання версія якої дійшла до нас у складі Супрасльського літопису[43]. Цей текст найімовірніше написано в 1430-х роках у Смоленську в колі місцевого єпископа і згодом митрополита Герасима, який походив із Москви і служив єпископом у Володимирі-Волинському. Він був Свидриґайловим протеже на митрополичій катедрі, проте зрештою князь влаштував йому автодафе. Автор «Хроніки» не приховував симпатії до Свидриґайла, хоча й засуджував його за страту Герасима і вбачав у ній причину всіх невдач, які відтак спіткали князя. У його наративі проявилося сильне відчуття руської ідентичности, якого не знайдеш в офіційних литовських і польських документах, на які ми досі спиралися.

---

[41] Див.: Jerzy Ochmański, «The National Idea in Lithuania from the Sixteenth to the First Half of the Nineteenth Century: The Problem of Cultural-Linguistic Differentiation», *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3–4 (December 1986), с. 301–315, зокрема с. 303–304.

[42] Див.: Михайло Грушевський, *Історія української літератури*, т. V, кн. 1–2, *Культурні і літературні течії на Україні в XV–XVI вв. і перше відродження (1580–1610 рр.)*, Київ, 1926–1927 (репр.: Нью-Йорк, 1960; Київ, 1995), с. 71–72. Про війни Свидриґайла 1430-х років як прояв литовсько-руського конфлікту див. також: Łowmiański, *Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego*, с. 413–424. Про підтримку Свидриґайла з боку руських еліт див.: А. Ю. Дворниченко, *Русские земли Великого княжества Литовского: очерки истории общины, сословий, государственности*, С.-Петербург, 1993, с. 206–209.

[43] «Супрасльський літопис» див. у: *ПСРЛ*, т. 35, *Летописи белорусско-литовские*, Москва, 1980, с. 36–67. Детальний виклад литовського літописання див. у: Т. Сушицький, *Західноруські літописи як пам'ятки літератури*, 2 т., Київ, 1921–1929; Николай Улащик, *Введение в изучение белорусско-литовского летописания*, Москва, 1985 (короткий англомовний огляд – Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 41–43). Про зміст «Хроніки» також див.: Грушевський, *Історія української літератури*, т. V, с. 162–173.

По-перше, Велике князівство Литовське постає зі сторінок літопису як продовження Київської Русі та її леґітимний спадкоємець[44]. По-друге, згідно з літописцем і на відміну від того, що ми знаємо з інших джерел, у ВКЛ здійснювалося не тільки литовське, а й руське княжіння: Вітовт їх поєднував, але по його смерті литовці посадили великим князем вільнюським і тракайським Жиґимонта, а у Великому князівстві Руському руські князі та бояри посадили Свидриґайла. Літописець трактував конфлікт між двома князями як війну між Руссю та Литвою, а свою землю (що для смоленського автора, либонь, природно) вважав частиною уявного Великого князівства Руського, – тому й повідомив, що Свидриґайло став великим князем руським, щойно той прибув у Полоцьк і Смоленськ. Він також написав, що Жиґимонт посів два князювання (литовське та руське), коли йому здалися Смоленськ, Полоцьк і Вітебськ. Є підстави вважати, що концепція Русі у літописця цими територіями не обмежувалася й охоплювала принаймні Київ (тамтешній князь фігурував серед прихильників Свидриґайла, і саме туди великий князь відступив після литовського походу), але прямі згадки про Русь вичерпуються Смоленським, Полоцьким і Вітебським князівствами. До Русі у нього не належали й етнічні білоруські території, які входили у Велике князівство Литовське, не маючи напівавтономного статусу, на відміну від Полоцька та Смоленська[45].

Якщо укладачі «Повісти временних літ» і Київського літопису вважали центром Руської землі Київ, галицько-волинські літописці – Галич і Володимир, автори Куликовського циклу – Москву, то смоленські автори осереддям уявного Великого князівства Руського мислили власні терени. Протягом багатьох років виник далеко не один образ Русі, Руської землі і Руського князювання. Розмаїтість означала також фраґментацію. Одинокою інституцією, саме існування якої нагадувало руським елітам про їхню пройдешню єдність і славетне минуле, була Руська митрополія. Міґрація верхівки духівництва в межах колишньої київської держави, спільна літургійна мова і церковні практики допомагали зберігати почуття спільної ідентичности ще довго потому, як спільні політичні структури пішли у небуття. Однак попри жваві контакти між різними центрами руського православ'я, впродовж XIV і початку XV століття вони також повільно віддалялися один від одного.

---

[44] Див.: Игорь Марзалюк, «Великое княжество Литовское в исторической памяти белорусов-русинов: от средневековья к модерну», *Ab Imperio*, № 4 (2004), с. 539–560.

[45] Див. *ПСРЛ*, т. 35, с. 57–58.

Розкол руської церкви

Дезінтеґрація колись єдиної держави та спільної релігійної ідентичности проявилася в юрисдикційній історії руської церкви й офіційному титулі її первосвящеників. Як уже згадано в першому розділі, вони спершу мали титул «митрополит Русі» – рідкісний виняток із візантійської практики називати єпископів відповідно до міста, де ті сиділи. В перебігу політичного роздроблення київської держави у другій половині XII століття очільник церкви, який посідав Київ, дістав титул «митрополита всієї Русі». Хоча це поняття стосувалося не території, а народу, зміна титулу свідчила про те, що влада митрополита охоплювала всі землі держави Рюриковичів. Однак монгольська навала і подальший розпад держави вплинули також на стан церкви, спричинивши зміни у церковній юрисдикції і митрополичих титулах. До цих змін штовхала політика галицько-волинських правителів, литовських і московських великих князів, які змагалися за контроль над колись єдиною митрополією. Коли в 1299 році з Києва у північно-східну Русь виїхав митрополит Максим, а за кілька років постала Галицька митрополія, вона офіційно називалася митрополією Малої Русі. Цей термін, про що вже йшлося[46], вживано в титулі останнього галицького князя Юрія II (1325–1340), який іноді називав себе Dux totius Russiae Minoris. Близько 1317 року великі князі литовські теж заснували свою митрополію. Це зазвичай уважають спробою Ґедиміна встановити владу над своїми православними підданцями й ізолювати їх від іноземного впливу митрополій усієї Русі та Малої Русі[47].

Всупереч загальним уявленням, місто Київ не фігурувало в титулі руських митрополитів до середини XIV століття. Це нововведення стало результатом жорсткої боротьби Москви та Вільна за контроль над митрополією всієї Русі. Київ у титулі митрополита всієї Русі вперше з'являється у документах, складених у Константинополі 1354 року. Можливо, це наслідок обіцянки великого князя литовського Ольґерда перейти у православ'я, якщо митрополича катедра повернеться з Москви у Київ. Це може бути пов'язано і з намаганням київської еліти демонструвати свою опозиційність Ольґерду і грати незалежну роль у церковній політиці. Кияни, зокрема, запросили до себе митрополита Теодорита, висвяченого в Болгарії і не визнаного Константинополем. Один із київських князів, Володимир

[46] Див. другий розділ цієї книжки.

[47] Див.: Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 151–161.

Ольґердович, згодом навіть наполягав на своєму історичному праві номінувати митрополитів. Напевно, саме у відповідь на ці події у Великому князівстві константинопольський патріярх додав Київ у титул наступного митрополита всієї Русі – московського кандидата Алєксія. Як і попередники, Алєксій жив у Москві, але тепер носив титул митрополита київського. Ця практика виглядала дивно й, очевидно, Москві не подобалася: за наявними даними, Алексій волів не використовувати повний титул. Але Константинополь наполягав, і відомо, що Алєксіїв наступник митрополит Пімєн поєднував у титулі «Київ» і «Велику Русь» (не «всю Русь»): «митрополит київський і Великої Русі». Новий титул засвідчував фактичний поділ митрополії всієї Русі[48].

Можливо, Константинополь застерігав титул «митрополит київський і всієї Русі» для кандидата, з яким погодиться і Москва, і Вільна. Константинопольські патріярхи намагалися не допустити дроблення митрополії, адже місцеві князі могли легко урвати церковні зв'язки з Константинополем, як це сталося в Болгарії у XII столітті, а згодом у Сербії у XV. Ще більше непокоїла їх загроза того, що нові митрополії, створені за наполяганням польських або литовських правителів, укладуть союз із Римом. Тому патріярхи дослухалися до прохань і подарунків Москви. Зазвичай вони погоджувалися на створення нових митрополій, якщо тільки не залишалося інакшого способу вдовольнити непоступливих князів, і намагалися за першої-ліпшої нагоди відновити єдність руської церкви[49]. Від 1354 року литовська Русь підпорядковувалася митрополитові Роману, якого висвятили в Константинополі. Але київський князь не визнав повноважень Романа, тому той мусив улаштувати митрополичу катедру в Новогрудку. 1375 року Романового наступника Кипріяна висвятили на катедру з титулом «митрополит київський і литовський», але згодом почали називати «митрополитом Малої Русі і Литви». На відміну від попередника, йому вдалося посісти катедру в Києві. Він також заручився підтримкою і Вітовта в Литві, і Василія I в Московії. Кипріян завадив константинопольському патріярхові висвятити нового митрополита галицького (цю катедру відновили 1371 року за наполяганням польського короля Казимира IV,

[48] Русина, *Україна під татарами і Литвою*, с. 208–210; Г. М. Прохоров, *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе*, 2-ге вид., С.-Петербург, 2000, с. 242–244.
[49] Щодо мотивів промосковської політики Константинополя див.: Ihor Ševčenko, «The Policy of the Byzantine Patriarchate in Eastern Europe in the Fourteenth Century», у його ж: *Ukraine between East and West*, с. 69–91 (укр. пер.: Ігор Шевченко, «Політика візантійського патріархату у Східній Європі в XIV столітті», у його ж: *Україна між Сходом і Заходом*, с. 75–98).

який здобув Галичину) і відновив свою владу у Новгороді. Після 1392 року він почав називатися «митрополит київський і всієї Русі»[50].

Кипріян намагався возз'єднати розділену митрополію під своєю владою і тому став головним оборонцем загальноруської єдности. У листах до московських князів, які спершу не пускали його діяти в монгольській Русі, Кипріян наполягав, що його юрисдикція охоплює «всю Руську землю», і тому він мусить мати доступ до церков не лише у Великому князівстві Литовському, а й у північно-східній Русі[51]. «Вся Руська земля» означала в нього традиційну територію митрополії цілої Русі, не лише Велике князівство і монгольську Русь, а й Новгород і Галичину. Із «Житія митрополита Петра», яке редаґував Кипріян, видно, що він уважав Галичину (яка на момент написання/редаґування перебувала під польським сюзеренітетом) частиною Волинської землі, а ту, своєю чергою, зараховував до Руської землі. Відновлення єдности Київської митрополії та поновлення літописання при митрополичому дворі (знаменитий Троїцький літопис було укладено з ініціятиви Кипріяна) поза сумнівом зміцнило почуття загальноруської єдности при митрополичому дворі. Культ окремих святих, як-от митрополита Петра, який походив із Галичини, напевно теж давав такий самий ефект[52].

Однак митрополія залишалася об'єднаною недовго: у XV столітті вона остаточно розкололася. Після смерти Кипріяна Вітовт і Василій знову почали боротися за контроль над митрополією. Новий митрополит Фотій жив у Москві, і 1415 року Вітовт наполіг на обранні новим митрополитом київським Григорія Цамблака, небожа покійного Кипріяна. Це фактично означало відновлення Литовської митрополії, хоча Вітовт заявляв, що просто повертає Києву статус катедри митрополита всієї Русі. Обґрунтовуючи свого кандидата, якого константинопольський патріярх відлучив від церкви, Вітовт виставляв себе оборонцем руської Церкви і руської чести супроти митрополита, який жив у Москві і нехтував свої душпастирські обов'язки у Великому князівстві. Цамблака обрав митрополитом собор єпископів, які

---

[50] Про митрополита Кипріяна і його діяльність див.: там само (с. 82–87, 91 укр. вид.). Про історії митрополичих титулів та ідеологічне значення їхніх змін див.: Omeljan Pritsak, «Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea», *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3/4 (December, 1986), с. 279–300; Andrei Pliguzov, «On the Title "Metropolitan of Kiev and All Rus"», *Harvard Ukrainian Studies* 15, № 3/4 (1991), с. 340–353.

[51] Див. лист Кипріяна від 23 червня 1378 року в: Прохоров, *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*, с. 398–410, зокрема с. 399.

[52] Текст «Житія митрополита Петра» див.: Прохоров, *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*, с. 413–437.

представляли литовські та галицькі православні єпархії і вважали, що мають повне право висвячувати пастиря для свого *отечества*.

По смерті митрополита Цамблака 1419 року колись єдина митрополія возз'єдналася ще раз під юрисдикцією митрополита, який жив у Москві. Але єдність не протривала і двадцяти років. Остаточний розкол відбувся в середині XV століття, коли московські ієрархи відмовилися визнати рішення Флорентійського собору (1439), за якими православний світ підпорядковувався Риму: православні мали прийняти католицькі догмати, але зберегти свої обряди[53]. Московська православна церква, за підтримки великого князя, відмовилася вступати в унію з Римом – усупереч своєму новому митрополиту Ісидору, якого навіть змусила виїхати з країни. Натомість православні єпархії Великого князівства Литовського підтримали свого духовного лідера, хоча на ділі нічого не робили, аби католицько-православна унія у них запрацювала. Розкол поглибився, коли московські ієрархи 1448 року без згоди Константинополя вибрали новим головою церкви митрополита Іону, а польський король і великий князь литовський Казимир IV підтримав Григорія Болгарина, послідовника унійної політики Ісидора. Папа римський зі згоди унійного константинопольського патріярха висвятив Григорія митрополитом київським і всієї Русі (1458). У 1467 році митрополичий статус Григорія потвердив новий антиунійний патріярх і в такий спосіб поклав край заграванню новопосталої митрополії з ідеєю церковної унії[54]. Отже, головним наслідком протистояння стало не формальне визнання Флорентійської унії православними єпархіями Великого князівства, а розкол колись єдиної Руської митрополії на дві частини – одну вособлювала Москва, другу теоретично Київ, а на практиці Новогрудок, митрополичий осідок неподалік Вільна, столиці ВКЛ. Остання київська інституція, яка сяк-так давала відчуття єдности нащадкам середньовічної Русі, пішла в

---

[53] Про Флорентійську унію і реакцію на неї Київської митрополії див.: Oskar Halecki, *From Florence to Brest, 1439–1596*, 2-ге вид., New York, 1968; Borys A. Gudziak, *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge, Mass., 1998, c. 3–58 (авторизований укр. пер.: Борис Ґудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, пер. Марія Габлевич, Львів, 2000, с. 59–80).

[54] Про змагання Москви і Великого князівства за руську митрополію та її остаточний розкол у середині XV століття див.: John Fennell, *A History of the Russian Church to 1448*, London – New York, 1995; Pelenski, *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, c. 61–76; Василь Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні*, т. 1, Київ, 1994, с. 24–42; Микола Чубатий, *Історія Християнства на Руси-Україні*, Рим – Нью-Йорк, 1965, с. 643–713; Русина, *Україна під татарами і Литвою*, с. 205–226; Rowell, *Lithuania Ascending*, c. 163–69.

небуття – на території колишньої Київської Русі прискорилося формування різних релігійних культур і лояльностей.

Київ опинився в одній частині розділеної митрополії, Москва, фактична катедра «митрополита всієї Русі», – в другій. Згадка про Київ то з'являлася у титулі московського митрополита Іони, то зникала; врешті-решт 1461 року він став просто «митрополитом усієї Русі». Можливо, це була реакція на приїзд у Велике князівство Литовське Григорія Болгарина, який використовував титул «митрополит київський і всієї Русі». Хоч Іона і не вживав більше «Київ» у своєму титулі, він не збирався міняти «всю Русь» на «Велику Русь». Здатність і бажання церковних лідерів прилаштовуватися і визнавати нові реалії мала свої межі. Григорій Болгарин також не відмовлявся від іменування «митрополитом усієї Русі» на користь Литовської Русі чи Малої Русі. Обидва митрополити принаймні теоретично претендували на юрисдикцію над цілою територією розколотої руської митрополії. До певної міри вони надали приклад світській владі – великим князям литовським і великим князям московським, які наприкінці XV – на початку XVI століття запекло змагалися за руські землі, перетягуючи між собою володіння.

Межі Русі

Поділ православної Русі на дві митрополії, який у другій половині XV століття став незворотним, міг лише закріпити спосіб мислення, вперше оприявнений 1415 року, коли православні ієрархи Польщі та Литви вибрали Григорія Цамблака митрополитом свого «отечества». Вжите в листі собору поняття стосувалося сучасних українських і білоруських земель (разом зі Смоленськом). Цей епізод можна вважати одним із перших проявів польсько-литовської руської ідентичности, протиставленої ідентичності монгольської Русі[55]. Трансформація об'єкта лояльности – від князівської вотчини до спільного отечества – могла стати вирішальним кроком до формування нової протонаціональної ідентичности. Цей термін (в його новому, не князівсько-вотчинному значенні) ймовірно запропонував сам Цамблак. У сенсі «батьківщина» його вперше вжито в руських текстах, створених у колі болгарських учнів митрополита Кипріяна, які вживали слово *отечество* на означення рідних місць митрополита в Болгарії[56]. В

[55] Див.: Русина, *Україна під татарами і Литвою*, с. 213–215.
[56] Про вживання терміна *отечество* в середньовічні та ранньомодерні часи див.: Колесов, *Мир человека в слове древней Руси*, с. 242–246.

тогочасних руських літературних творах «отечество» сливе не трапляється: важливість цього запозичення книжники на Русі ще не встигли оцінити.

Відчуження двох Русей поглиблювалось через дедалі гостріше суперництво Вільни та Москви за «збирання» руських земель. Про зміни, що відбулися впродовж XV століття в уявленнях православних книжників про місце литовської Русі у світі, показово говорить історія тексту «Похвала в. кн. Вітовту», написаного в колі єпископа смоленського та митрополита литовського Герасима, уродженця Москви. Найдавніший список «Похвали» міститься у складі манускрипту, що його замовив Герасим у 1428 році. Там автор «Похвали» зобразив Вітовта не лише як правителя Великого князівства Литовського і Руського (не розрізняючи їх, на відміну від «Хроніки Великого князівства Литовського та Жомойтського»), а й як сюзерена групи інших великих князівств, що їх автор називає «вся Руськая земля». Що він мав на увазі під цим поняттям, стає ясно з наступного пасажу, в якому великі князі московські, тверські й рязанські, а також Новгород і Псков – це правителі та держави, що «служаху» Вітовту. Автор «Похвали» також характеризує ці держави як належні до руського народу («языка»): «...И спроста рещи – весь Русьский языкъ – честь и дары подаваху єму», – писав анонімний автор[57]. Отже, за автором «Похвали», «вся Руськая земля» означала руський народ і охоплювала (як виглядає, крім руських земель Великого князівства Литовського) руські князівства і республіки на північний схід від Великого князівства. Такі погляди мала людина, близька до народженого в Москві Герасима, церковного ієрарха, якому судилося стати і близьким соратником, і жертвою Свидриґайла, уявного «великого князя руського». На середину XV століття «Похвала» ввійшла до складу «Хроніки Великого князівства Литовського», впродовж XV–XVI століть кілька разів редаґованої[58].

Текст «Похвали» також було істотно перероблено, що дає нам нагоду проаналізувати, як мінялася свідомість руських книжників після 1428 року, коли з'явився перший варіант тексту. Одна з найцікавіших змін, прямо пов'язана з предметом нашого аналізу, – це вилучення з тексту «Похвали» пасажа про руських великих князів, які служили Вітовту, та згадки про

---

[57] Див. уривки з варіянта «Похвали» (1428): Грушевський, *Історія української літератури*, т. V, с. 188–190, а також: «Похвала в. кн. Витовту. Кілька уваг про склад найдавнішої русько-литовської літописі», у його ж, *Твори у 50 томах*, т. V, с. 50–65; пор. «Похвала Витовту», *ПСРЛ*, т. 17, *Западнорусские летописи*, Москва, 1907, ствп. 417–420 (репринт із новою передмовою Б. М. Клосса: Москва, 2008).

[58] Про текстологію «Похвали» див.: Сушицький, *Західно-руські літописи*, т. 2, с. 292–305.

них і їхні території як частину руського народу. Твердження про Руську землю, якою править Вітовт, зазнало редаґування, але лишилося без пояснень. Зв'язок із концепцією руського народу (*языка*) було таким чином затушовано, що дало змогу розуміти цей фраґмент як згадку про руські землі тільки в межах Великого князівства Литовського. Пасаж про великих князів московських, тверських і рязанських, а також про Новгородську і Псковську республіки, які начебто служать Вітовтові, з тексту «Похвали» не зникли, але їх переставили поряд зі згадками про правителів «земли Молдовьскыи и Басарабьския» та Болгарії (в іншому списку – «Чеськоє корольство»), які тільки віддають Вітовтові шану[59]. Себто «іншу Русь» було вилучено з переліку етнолінґвістичних родичів литовської Русі і додано до переліку православних князівств, що, можливо, відображало зміни у ставленні литовських руських книжників до руського та православного світу за межами їхньої батьківщини. Робити висновки з текстуальних правок у цьому документі слід обережно, адже його виправляли в часи, коли етнічна та релігійна ідентичності міцно перепліталися, і «Русь» часто означала «православ'я», але й зовсім їх іґнорувати небезпечно.

На цьому справа не закінчується. Від 1440-х років литовські літописці почали називати руські території Великого князівства «всією Руською землею», а жителів північно-східної Русі називали «московитами»[60]. Судячи з так званого «Волинського короткого літопису» (перша половина XVI століття), який містить сюжет про битву під Оршею (1514) між московським і литовсько-руським військом та панегірик князю Костянтину Івановичу Острозькому, який командував військом Великого князівства, книжники литовської Русі не розглядали жителів Русі північно-східної ні як одноплемінників-русинів, ні як одновірців. Автор панегірика вважав, що війну спровокував великий князь московський Василій Іванович, якого жадібність («ненасытная утроба лихоимѣниа») спонукала вдертися у вотчину Зиґмунта I, польського короля, великого князя литовського і руського, – саме так, відповідно до поширеної практики, називає його панегірист. Згідно з літописом, у битві зійшлися литовці, яких позначено словом «русь», і люди великого князя московського, названі москвичами. Кілька разів Велике князівство названо Великим князівством Литовським і Руським, а волинські загони Острозького – «вдатными и храбрыми вои

---

[59] Серед змін у тексті «Похвали» великого князя московського згадано окремо від решти руських великих князів, серед Вітовтових друзів, а не васалів (див.: *ПСРЛ*, т. 35, с. 58–59).

[60] Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі*, с. 52–53.

литовскыми и рускыми». Слово «русь» не вживається в літописі щодо московитів, московських князів і держави, а князя Острозького похвалено за оборону від них: «напрьвѣи церкви божьи христианьскии и многых мужеи и жон от их насилованья оборонил». Саме завдяки службі великому литовському князеві Костянтин Острозький здобув особливу похвалу панегіриста[61].

Тривалі війни Московії та Великого князівства Литовського за контроль над руськими землями стали особливо запеклими наприкінці XV століття. Ці конфлікти мусили зміцнити лояльність руських підданців Великого князівства до суверена, якого вони між іншим вважали руським князем, і держави, яку вони й далі вважали не тільки литовською, а й руською. В кінцевому підсумку, різні політичні лояльності і династичне мислення перемагали традицію культурної солідарности двох Русей. Щойно великі князі московські підкорили Твер, Новгород і Псков, ідентифікувати політичного ворога стало просто – Московія. Під час дипломатичних переговорів 1490–1500-х років литовські посли ставили під сумнів право Івана III називатися «самодержцем усієї Русі»[62]. Втративши Смоленськ, Литва відмовлялася визнавати розширений титул великих князів московських, який тепер містив також назву цього міста. Вона також уникала вислову «самодержець усієї Русі» в титулі сусідського володаря і воліла звертатися до нього – великий князь московський, що спричиняло протести московитів. У дипломатичному вжитку Литви московська Русь фігурувала не як Русь, а як Московія – ця назва переважала в європейських повідомленнях про північно-східну Русь та її народ[63]. Війна також допомогла створити образ ворога, якому не притаманні культурні характеристики, що можуть пов'язувати дві Русі: мова, етнічність і релігія. Втечі руських князів з Московії у Литву дуже полег-

[61] Текст «Волинського короткого літопису» див.: *ПСРЛ*, т. 35, с. 118–127; розповідь про битву під Оршею і панегірик князю Острозькому див. на с. 125–127. Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі*, с. 125–126. Московсько-литовські війни початку XVI століття, особливо Оршанська битва, правили за відправну точку в поширенні неґативного образу московитів у Центральній і Західній Европі для авторів, які перебували на службі в польської еліти або були з нею тісно пов'язані. Див.: Marshall T. Poe, *«A People Born to Slavery»* у кн.: *Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748*, Ithaca and London, 2000, с. 19–22.

[62] Про дискусії щодо титулу Івана III та його тогочасні геополітичні імплікації див.: Филюшкин, «Вглядываясь в осколки разбитого зеркала».

[63] Див.: Хорошкевич, «Отражение представлений о регионах всея Руси и Российского государства в великокняжеской и царской титулатуре XVI в.», с. 113–119. Про назву й образ Московії в європейських текстах того періоду див.: Poe, «A People Born to Slavery», с. 11–38.

шувала культурна близькість литовської та московської Русі, але мотиви таких вчинків слід шукати в політичних амбіціях окремих князів, а не в якихось культурних програмах[64]. Через дедалі більшу відмінність політичного статусу знаті у двох державах руські князі згодом припинили тікати у «тиранічну» Московію[65].

Між землею та князем

«Хроніка Великого князівства Литовського» (1430-ті роки) показує, якою живою і змобілізованою була руська ідентичність у ВКЛ на межі XIV і XV століть. Водночас цей текст засвідчує її «литвинізацію» під впливом політичних реалій, яким годі було зарадити, просто уявляючи Велике князівство Руське. Судячи з того, що літописці вихваляють Вітовта на противагу не тільки Владиславові, а й князям київським і смоленським, лояльність до Вітовта і Великого князівства взяла в їхній свідомості гору над лояльністю до інших центрів влади.

Чітке свідчення політичної литвинізації руської ідентичности можна побачити з того, як літописці вживали поняття «Литовська земля». Воно мало для них два сенси: широкий (охоплював усі землі князівства, зокрема й руські) та вузький (стосувався передусім етнічних литовських територій). У літописних сюжетах про війни Свидриґайла 1430-х років це поняття вжито переважно у вузькому сенсі, хоча навіть тут воно охоплює Чорну Русь. У широкому сенсі (який охоплює цілу територію Великого князівства) термін «Литовська земля» вжито в літописних епізодах про напади татар на сучасну територію України. Наприклад, у сюжеті про битву Вітовта з татарами на річці Ворсклі в 1399 році літописець зазначає, що татари, йдучи на Луцьк, зробили набіг на «Литовську землю»[66].

Чому «Литовську землю»? Місцеві літописці запозичили епізод про битву на Ворсклі з літописів північно-східної Русі, не чіпаючи там згадок про Литовську землю. У монгольській Русі мислили у державно-політичних категоріях далеких і ближчих «незнаемых земель». Коли в XVI століт-

---

[64] Про переходи князів див.: Oswald P. Backus, *Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377–1514*, Lawrence, Kans., 1957.

[65] Див.: Елена Русина, «Общность несхожего: Российское государство и Великое княжество Литовское в XIV – середине XVI ст.» (неопублікований рукопис).

[66] Див.: *ПСРЛ*, т. 35, с. 52, 57–58.

ті у літопис було внесено остаточні правки, там замість Литовської землі постала не Волинська чи Київська земля, а Велике князівство Литовське[67]. Вочевидь, коли йшлося про татар-«інших», всю територію Великого князівства розглядали як «Литовську землю»: цей політонім охоплював усі реґіони держави. Коли йшлося про внутрішні усобиці, територію Великого князівства ділили відповідно до історичних й етнокультурних кордонів, і руські землі протиставляли литовським, часто-густо зараховуючи до них землі, які не мали автономного статусу у ВКЛ.

На руську ідентичність у Великому князівстві впливала не лише поступова литвинізація, а й існування та принагідна активізація місцевих (земельних) ідентичностей. Ці ідентичності зовсім не збиралися зникати і виразно оприявнювалися на сторінках літописів, які часто вбирали в себе розлогі наративи, створені в окремих землях. Особливо промовистим із цього погляду є розлогий фраґмент з історії Подільської землі, який опинився у творі «Лѣтописецъ великихъ князев Литовъськихъ». Цей текст, написаний після 1430 року, розповідає про боротьбу за Поділля між литовцями та поляками з позицій литовських князів. Місцева ідентичність літописця була такою сильною, що в наративі немає жодної згадки про Руську землю, а Подільська земля фігурує нарівні з Литовською землею[68].

У вже згаданому тут «Волинському короткому літописі» є ще один об'єкт місцевого патріотизму – Волинська земля, що про неї йдеться нарівні із землею Литовською та Лядською. Її жителі, «волынци», посідають у літописі так само помітне місце, що й литовці (Литва). Після нашестя Батия Руську землю згадано тільки раз, під 7005 (1497) роком, і то, яким був її стосунок до Волинської землі, залишається неясним. Згадка стосується вбивства татарами київського митрополита Макарія. Літописець розпачливо пише, що такого у Руській землі не траплялося від часів хрещення: «Никогда бо сие случися у Рускои земли преже сего, отнеле же и приѧхом крещение»[69]. Митрополита вбили поблизу Мозиря, який у литовську добу вважався частиною Київської землі, тому незрозуміло, у широкому чи вузькому сенсі літописець уживав поняття «Руська земля». В кожному разі,

[67] *ПСРЛ*, т. 35, с. 139, 161. Про текстуальну історію цього сюжету див.: Pelenski, «The Contest between Lithuania and the Golden Horde», с. 149.

[68] Pelenski, «The Contest between Lithuania and the Golden Horde», с. 65–67. Пор.: Грушевський, *Історія української літератури*, т. V, с. 190–197.

[69] Див.: *ПСРЛ*, т. 35, с. 118–127; записи після «нахождения Батыя царя на Руску землю» починаються від с. 120; розповідь про вбивство Макарія та відповідну згадку про Руську землю див. на с. 124.

10-15-569

«головним героєм» цього літопису (точніше, його частини після навали Батия) була не Руська, а Волинська земля.

Ранньомодерні «литовські» літописи залишають враження, що смоленські та білоруські автори застосовували поняття «Русь» передусім до своїх територій і не поширювали його на південні землі; а південні автори зосереджувалися головно на історії власних земель і не виказували інтересу до поняття Русі, яке вживали їхні північні колеґи. Чи можливо, що смоленсько-полоцько-вітебські еліти XV століття ототожнювали Русь лише зі своїми землями, подібно до галицько-волинських князів XIII століття, які обмежували концепцію Русі власним князівством? Либонь, що так: традиція ця існувала на руських землях іще від XIV століття[70]. Чи може це означати, що була суттєва різниця в ідентичностях місцевих протобілоруських і протоукраїнських еліт XV – початку XVI століття? Брак джерел унеможливлює однозначний висновок, але політична історія реґіону свідчить, що у Великому князівстві Литовському справді побутували дуже розвинуті реґіональні ідентичності.

Великі князі литовські встановлювали свою владу над цілою державою далеко не так успішно, як московські князі, які не лише ефективно зосередили врядування у своїх руках, а й спромоглися інкорпорувати в московські політичні структури удільні князівства північного сходу та руські республіки північного заходу. У Великому князівстві Литовському поставала зовсім інакша картина[71]. Швидкість і легкість розширення князівства у XIII–XIV століттях справили тривалий неґативний ефект – збереження широких місцевих прав і привілеїв, які підважували єдність держави. До складу власне Великого князівства ввійшли тільки окремі, відносно невеликі частини Руської землі (переважно західні реґіони сучасної Білорусі) –

[70] Див.: Флоря, «Исторические судьбы Руси и этническое самосознание восточных славян в XII–XV веках», с. 46–61. Пор.:. Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі*, с. 48–49.

[71] Як було сказано, багато (здебільшого нових) досліджень зіставляють політичні та соціяльні структури і практики обох великих князівств – Литовського і Московського. Див., приміром: М. Е. Бычкова, *Русское государство и Великое княжество Литовское с конца XV века до 1569 г. Опыт сравнительно-исторического изучения политического строя*, Москва, 1996; М. М. Кром, «Россия и Великое княжество Литовское. Два пути в истории» у кн.: *Английская набережная: Ежегодник Санкт-Петербургского научного общества историков и архивистов*, 4 (2000), с. 73–100; Hieronim Grala, «Diacy i pisarze: wczesnonowożytny aparat władzy w Państwie Moskiewskim i Wielkim Księstwie Litewskim (XVI – pocz. XVII w.)» у кн.: *Modernizacja struktur władzy w warunkach opóźnienia*, red. Marian Dygo, Sławomir Gawlas, Hieronim Grala, Warszawa, 1999, с. 73–91; Русина, «Общность несхожего».

решту становили автономні землі та князівства: Полоцька, Вітебська, Смоленська, Волинська і Київська землі мали автономію, ще незалежнішими були Полісся та Чернігівщина. Навіть потому, як місцеві князі втратили владу (а в Києві це відбулося аж 1471 року), їхні землі лишалися автономними від центру, зберігали свої кордони та політичні, юридичні й економічні привілеї. Права великих литовських князів було обмежено, натомість їхні численні укази впродовж XV–XVI століть потверджували і розширяли автономію й особливий статус цих земель. Усе це посилювало давню удільну традицію не лише діяти, а й мислити локально, що в результаті зміцнювало реґіональну лояльність та ідентичність[72].

Мова і *язик*

З XVI століття через листування, щоденники і друковані книги до нас уперше доходять чітко впізнавані голоси окремих авторів. Завдяки цим голосам ми можемо докладніше проаналізувати ідентичності цього реґіону і чіткіше зідентифікувати середовище, яке їх творило і сповідувало. Серед нових персонажів початку XVI століття найцікавіший – Франциск Скорина (1490–1551?), уродженець Полоцька, випускник Краківського і Падуанського університетів. У 1517–1522 роках (почавши в Празі і продовживши у Вільні) він надрукував кирилицею кілька книжок, переважно релігійних, зокрема двадцять три книги Старого заповіту. Скорина – не перший друкар, який видавав кириличні книжки (перші такі видання побачили світ у Кракові в 1490-х роках). Він також не перший запровадив простонародну мову в церковнослов'янські переклади Біблії (такі рукописи ходили в руських землях принаймні від XV століття). Проте Скорина перший пояснив, чому він це робить. Ідеї, що їх висловлював Скорина у передмовах до своїх видань, виказують революцію в самоідентифікації руських еліт Великого князівства Литовського, яка відбулася в першій третині XVI століття під впливом Реформації[73].

---

[72] Про розмаїття методів, якими литовські князі здобували руські землі, див.: Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 84–88, 93, 115–116. Про сильний реґіоналізм у ВКЛ див.: Любавский, *Очерк истории Литовско-Русского государства*, с. 76–88 (пор. с. 109–121 вид. 2004 року). Про соціяльні зміни на руських землях Великого князівства див.: Дворниченко, *Русские земли Великого княжества Литовского*.

[73] Про Скорину див.: *Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве*, Москва, 1979.

Скорина (вважають, що він перейшов із православ'я в католицизм, а потім у протестантизм) мислив свою головну лояльність не в конфесійному, а в культурному й етнолінґвістичному вимірах і хотів зробити Біблію доступнішою для простих людей руського народу, «язика». Упродовж життя Скорина ідентифікував себе по-різному: литовець – коли йшлося про політичну ідентичність, русин – коли про ідентичність культурну, полочанин – на означення місцевої ідентичности. Виглядає, що рушійною силою книжок Скорини, які відкривали нову епоху в зашкарублій православній думці раннього нового часу, була мобілізована руська ідентичність. Його доробок засвідчує важливість Реформації не лише для розвитку простонародних мов, які перебували в тіні церковнослов'янської, що панувала в церковному житті, і канцелярської руської, яка побутувала в політиці і судочинстві Великого князівства Литовського. Книжки Скорини вводили в публічний дискурс (пожвавлений завдяки поширенню друкованого слова) концепції, які спонукали до піднесення модерних націй. Вони заохочували в руських землях лояльність до батьківщини (місця народження) і відданість власному народові. Скорина писав про властивий людям особливий зв'язок із місцем свого народження. Він також завважував, що сам народився серед *руського язика,* і закликав своїх читачів служити простому руському народові. Аби удоступнити Біблію народу, він друкував простомовні слова на берегах своїх книг, зокрема й на першій – церковнослов'янській версії Псалтиря[74].

З погляду етнокультурної ідентичности революційний елемент передмов і післямов Скорини полягав у тому, що він наголошував спільний інтерес руського народу і визначав цю спільноту в етнолінґвістичному плані. Вживаний у нього термін на означення цієї спільноти (язик) століттями раніше використовували києворуські автори, зокрема митрополит Іларіон у середині XI століття[75]. Головна відмінність між Скориною та Іларіоном у тому, що автор XI століття чітко не розрізняв руський народ і Руську землю. Натомість в очах Скорини руський народ становив певну етнокультурну цілість, яка не залежала від конкретної політичної структури. Її тримала разом не влада правителя, а лояльність «братії», до якої і звертався Скорина. До цієї цілости входив і «простий народ» – новий об'єкт лояльности і відданости, незнайомий ранішим авторам, які догоджали інтересам князів.

---

[74] Див.: Ф. Скарына, *Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслясловўі, акафісты, пасхалія*, Мінск, 1990, с. 18–37. Пор.: Грушевський, *Історія української літератури*, т. V, с. 119–129.

[75] Див. розділ 1 цієї книжки, зокрема прим. 35 на с. 31 і далі.

На відміну від своїх наступників початку XVI століття, які писали в часи глибокої конфесіоналізації руського суспільства, Скорина не бачив жодної суперечности між своїми неправославними релігійними поглядами і чітко вираженою руською ідентичністю.

Серед проблем, що їх ставлять перед дослідником твори Скорини, – географічна розмитість руського народу, з яким він себе ідентифікує. Де починається і де закінчується його народ? До чого вони зводяться – місто Полоцьк, Полоцька земля, руські землі тільки Великого князівства, ціле Велике князівство Литовське чи всі руські землі незалежно від Великого князівства? Чи ці кордони пролягають деінде в межах цих політичних і етнокультурних організмів? Найочевидніші маркери ідентичности Скорини – самоозначення як уродженця Полоцька і Литви – вказують, що своєю батьківщиною він уважав руські землі Великого князівства Литовського (можливо, за винятком тих, що належали власне Литовському князівству, як-от Чорна Русь). Звертання Скорини до широкої православної авдиторії без згадок про православного правителя Московії проводить чітку межу його руського простору: він, імовірно, закінчувався московсько-литовським кордоном. Скорина друкував свої книги після битви під Оршею, за понад шістдесят років після остаточного розколу Київської митрополії, тому не міг уникнути впливу дедалі більших розходжень між литовською та московською Руссю. Широкий чи вузький сенс вкладав Скорина у поняття «руський народ» (язик), його інтерес до народної мови сприяв проникненню простомовних елементів (у цьому випадку – варіянта старобілоруської) у друк і в такий спосіб явно розхитував не лише позиції церковнослов'янської як спільної літературної мови східних слов'ян, а й ширшої концепції єдиного руського простору.

Роз'єднавча унія

Останній акт історії ВКЛ як незалежної держави розігрався на Люблінському сеймі 1569 року, коли династично об'єднані Польське королівство та Велике князівство Литовське перетворилися на нову єдину державу – Річ Посполиту. Модерні українські, білоруські та російські історики здебільшого вважали, що Люблінська унія відкрила шлюзи для польської культурної і релігійної експансії на схід і кардинально зменшила вплив руського елемента в новій державі. Мало хто помітив, однак, тривалий уплив унії на проєкти творення української та білоруської ідентичности. Передавши Польщі українські землі Великого князівства, архі-

тектори унії «возз'єднали» їх в одній політичній структурі з іншими українськими територіями – Галичиною та західним Поділлям, які належали Польському королівству ще від XIV століття. У цьому сенсі Люблінська унія повернула славні дні Галицько-Волинського князівства, коли короткий час більшість українських етнічних територій перебували в одній державі. Унія також встановила кордон між українським і білоруським Поліссям, який з невеликими змінами існує й нині. Чи означає це, що за унією стояло бажання українських еліт XVI століття возз'єднатися з родичами на заході і відділитися від культурно споріднених, але осібних протобілорусів на півночі? Чи навпаки: кордон, встановлений між польським королівством і литовським князівством у 1569 році, вплинув на націєтворчі процеси двох східнослов'янських народів? А може, відповідь лежить десь посередині між цими версіями?

Джерела, дотичні до Люблінської унії, показують, що східнослов'янський чинник таки зіграв важливу роль в ухвалах сейму 1569 року. Однак вирішальний вплив справили не руські еліти Великого князівства, а московська Русь – її перевага в Лівонській війні (1558–1583) змусила литовські еліти шукати підтримки в Польщі. Литовські еліти ризикували втратити на користь Москви східнослов'янські території, тому несподівано поступилися частиною цих земель новому партнерові, втішаючись, можливо, тим, що все залишиться в межах однієї держави – Речі Посполитої. Литовським елітам за тих обставин не випадало йти проти волі короля, і вони не могли контролювати бажання руської шляхти скористатися з привілеїв, що їх мала шляхта Польського королівства. Руські делеґати з Волині (доти частини Великого князівства) були більше ніж стриманими у своїй опозиції до унії. Так само не проявила ентузіязму у боротьбі проти «загарбників» і київська шляхта, коли польська влада, наголошуючи потребу захистити свої нові волинські володіння від набігів кримських татар, озвучила претензії на Київську землю. Волиняни підтримали цю ідею. Рішуче налаштовані литовські делеґати, які залишили були сейм на знак протесту проти зазіхань поляків, мусили повернутися і погодитися на унію, побоюючись, що інакше втратять ще більше руських земель. У кінцевому підсумку литовцям залишилися землі, які згодом стануть Білоруссю[76].

[76] Про політичні, економічні та військові передумови Люблінської унії, а також про її ідеологічне обґрунтування див.: Jaroslaw Pelenski, «The Incorporation of the Ukrainian Lands of Kievan Rus' into Crown Poland (1569): Socio-Material Interest and Ideology (A Reexamination)» у його ж: *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 151–188.

Чи можна зводити причини укладання Люблінської унії до московської аґресії, слабкости литовців, жадібности поляків і бажання руської шляхти отримати нові привілеї? Чи не було в ній чогось такого, що можна вважати проявом протонаціональної ідентичности? Є певні ознаки, що було. Наприклад, руські делеґати з Волині та Київщини виказували певну лояльність до своєї етнокультурної спільноти. Заявивши, що представляють «народ, такий поштивий, що жодному народові на світі не поступиться»[77], вони вимагали й отримали ґарантії статусу князів і територіяльної цілісности князівських володінь, збереження норм і привілеїв Литовського статуту, прав руської мови в публічному просторі і свободи православного віросповідання. Все це чималі досягнення, але їх вимагали й отримали на реґіональній основі: спільну руську позицію практично не артикулювали. Невдовзі після Люблінської унії, наприклад, сполонізована руська еліта Підляшшя (ще одна «литовська» земля, яка ввійшла до складу Речі Посполитої) попросила центральну владу змінити мову діловодства з канцелярської руської на польську, бо її вже не розуміють.

Руська релігійна та культурна ідентичність, поза сумнівом, існувала, але вона не залежала від солідарности руських еліт у Великому князівстві. Потвердження прав і привілеїв окремих земель було достатньо. Не трапляється нам у джерелах з історії Люблінського сейму і проявів лояльности руських делеґатів до своєї колишньої держави, Великого князівства Литовського (зрештою, вони от-от перестануть бути «литовцями»), і до етнокультурної спільноти «литовська Русь». Схоже, що лояльність знаті була передусім до правителя, а не до литовської держави. Люблінська унія не змінила правителя, тому місцеві еліти вважали зміни кордонів справою другорядною, допоки історичні кордони тієї чи тієї землі та її «давні права» лишалися недоторканними. Підлящани, волиняни та кияни не виказували палкого інтересу і до об'єднання зі своїми родичами галицькими русинами. Коли після Люблінської унії волиняни та кияни почали більш-менш постійно стикатися з галичанами, вони вважали їх своєрідними іноземцями (*панове заграничники*). Саме поляки, а не руські делеґати сейму, вказали на колишній статус Києва як столиці держави, шукаючи арґумен-

---

[77] Див. цитату з сеймової промови волинського князя Костянтина Вишневецького: Наталя Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, с. 201. Про ставлення українських князів і волинської шляхти до люблінського повороту подій див.: Karol Mazur, «Nieznana petycja szlachty wołyńskiej do króla w dobie sejmu lubelskiego 1569 r.», *Соціум. Альманах соціальної історії*, 2 (Київ, 2003), с. 41–56.

тів за включення цього краю до складу Речі Посполитої. Згадок про те, що самі кияни і волиняни відчували й думали про всю цю справу, лишилося дуже мало[78].

Але те, що відомо сьогодні з літописів і офіційних документів Великого князівства Литовського, дозволяє припустити, що землі, передані Польському королівству в результаті Люблінської унії, усе ж таки відрізнялися від решти руських земель під Литвою. По-перше, вони ввійшли до складу литовської держави серед останніх і відрізнялися від центральних литовських теренів. Іще в 1392 році, наприклад, волинська шляхта здобула ті самі права, що й шляхта Львівської землі по той бік польсько-литовського кордону. Київська земля, якою правили зрусинізовані Ольґердові нащадки, була найбільш незалежною з усіх територій Великого князівства, а київські князі та бояри часто ставали в опозицію до центральної влади. Під час воєн 1430-х років вони до останнього підтримували Свидриґайла. У 1481 році вони змовлялися вбити іншого великого князя і поставити на його місце свою людину. В 1508 році київська шляхта підтримала повстання Михайла Глинського, сподіваючись відновити Київське князівство. Навіть якщо деякі з цих відомостей насправді є пізнішими підробками, поява їх у літописах XVI століття свідчить, що справді існувала традиція «відчуження» Києва від головних центрів влади ВКЛ[79]. Кияни упокорилися лише тоді, коли стали більше залежати від своїх волинських сусідів. Цю залежність принесла поразка Глинського в битві з військом волинського князя Костянтина Івановича Острозького. Саме в першій половині XVI століття, до Люблінської унії, волинські князі утвердилися на власних землях і здобули контроль над західним Поділлям і Київською землею. Тому волинські делеґати у Любліні виступали за те, щоб Київська земля теж увійшла до

[78] Дослідники загалом поділяють думку Пеленського, що релігійні та національні міркування мали для учасників Люблінського сейму, зокрема й делеґатів від руських земель, значення другорядне. Інґе Авербах, наприклад, розходиться з Пеленським щодо кількости руських делеґатів, які не захотіли присягати на вірність Польщі, але погоджується, що «надто рано говорити про націоналізм чи навіть якесь відчуття спільноти» у них. Див.: Inge Auerbach, «Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskii and National Consciousness in the Sixteenth Century» у кн.: *Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584*, с. 11–25, зокрема с. 18.

[79] Аналіз літописних повідомлень див.: Олена Русина, «Від Кузьмищі-киянина до киянина Скобейка (моделювання смерті в хроніці Биховця)», *Соціум* 1 (2002), с. 37–54; її ж, «On the Kyivan Princely Tradition from the Thirteenth to the Fifteenth Centuries», *Harvard Ukrainian Studies* 18, № 3–4 (December 1994), с. 175–190, зокрема с. 182.

складу Польського королівства[80].

Здається, що Люблінську унію, яка поклала край незалежному існуванню Великого князівства Литовського і справила неабиякий глибокий вплив на процеси націєтворення у Східній Європі, уможливило – серед багатьох інших причин – не етнічне самоствердження частини руської еліти, а домінування місцевих (земельних) і реґіональних (міжземельних) ідентичностей на руських територіях Великого князівства[81].

Тріюмф місцевої ідентичности?

Велике князівство Литовське допомогло виробити новий тип руської ідентичности. Воно також створило умови для першого прояву руської солідарности, ґрунтованої не на принципі династичної держави, а на принципі етнокультурної єдности. Саме цей тип солідарности спонукав руську еліту вступити у Свидриґайлові війни 1430-х років. Він також проявився в тому, що мешканців північно-східної Русі, а пізніше «московитів» сприймали у литовській Русі як «інших». Спостереження Боріса Флорі, що це сталося лише наприкінці XVI – на початку XVII століття, спирається на численні тогочасні джерела, де зафіксовано таке ставлення. Про «іншування» московитів свідчить лавина полемічних творів, яка з особливою силою ринула після Берестейської унії (1596). Але брак таких джерел перед кінцем XVI століття не означає, що руські еліти Великого князівства в попередні періоди не вважали північно-східну Русь «іншим». У цьому розділі повище йшлося про те, що корені такого ставлення можна помітити вже у початках XVI століття, зокрема у панегірику на честь князя Костянтина Івановича Острозького, якого вихваляли за перемогу над московським військом під Оршею (1514). Існує чимало свідчень, що й раніше, принаймні в останній третині XV століття, руські еліти Великого князівства вважали північно-східну Русь «іншим», чи точніше комбінацією різних «інших» – новгородців, псковитян, тверян тощо.

У ґрунті речі, литовська руська ідентичність являла собою гібрид ло-

[80] Про Волинську та Київську землю, крім відповідних розділів «Нарису історії середньовічної і ранньомодерної України» Наталі Яковенко, див.: Дворниченко, *Русские земли Великого княжества Литовского*, с. 94–106.

[81] Волинська, Київська і ще деякі землі ВКЛ мали автономний статус, захищений спеціяльними декретами та привілеями. Про цей особливий статус, політичні настанови місцевих еліт і їхній зв'язок із рішеннями Люблінського сейму див.: Дворниченко, *Русские земли Великого княжества Литовского*, с. 91–101, 121–124.

яльности до володаря, його напівцентралізованої литовської держави та осібної руської культурної спадщини і звичаїв. Вона фактично служила парасолькою для осібних і, як можна судити з перебігу Люблінського сейму, потужніших ідентичностей різних руських земель, що стали потім територією України та Білорусі. У політичному плані литовська руська ідентичність ґрунтувалася на середньовічній і ранньомодерній концепції лояльности до правителя. Її підкріплювала лояльність до окремих політичних (а від XV століття і церковних) інститутів, які відрізняли литовську Русь від Русі польської (Галицької) та Русі монгольської або післямонгольської (північно-східної). Ідея загальноруської єдности не зникла, особливо в середовищі церковних книжників, на свідчення яких ми мусимо часто (а іноді безальтернативно) покладатися. Але її затьмарила гібридна русько-литовська ідентичність, яку зумовлював і розвивав самий факт існування литовської держави. Ліквідація Новгорода, Пскова і Твері як незалежних держав і об'єднання монгольської Русі довкола Москви закріплювало політичний і культурний кордон між литовською і післямонгольською Руссю. А війни між двома культурно й історично спорідненими спільнотами за владу над руськими землями перетворювали ці спільноти одна для одної на майже взірцевого «іншого».

Проблема полягала в тому, що литовська ідентичність руських еліт, яка виникала по ходу політичного розвитку Великого князівства, мала зародковий характер. Її вистачало, щоби спорудити помітний паркан, якщо не стіну, між литовською та московською Руссю і навіть створити почуття солідарности руських земель під юрисдикцією литовського великого князя. Але їй не вдалося забезпечити чуття лояльности достатньо сильне, аби завадити руським князям тікати на початку XVI століття в Москву чи переходити під владу Польського королівства у другій половині століття. На Люблінському сеймі 1569 року литовські делеґати виправдовували поступки полякам, покликаючись на обов'язок перед батьківщиною, Великим князівством[82], але сама ця концепція лишалася недорозвиненою і не була провідною у тогочасному політичному дискурсі. Хай там які позитивні почуття мали руські еліти до литовської держави, їх затьмарювали майнові та культурні інтереси, захищені й підтримувані на реґіональній основі.

Якщо подивитися з перспективи 1569 року на політичну і культурну історію західної та південно-західної Русі XIII–XVI століть, то виглядає, що на розвиток цього реґіону найбільше впливали місцеві ідентичності,

[82] Див.: уривок з Акту Люблінської унії: *Белоруссия в эпоху феодализма. Сборник документов и материалов в трех томах*, Минск, 1959, т. 1, с. 150.

що корінилися в різних містах і землях. Перші два століття цього часового відтинку ар'єрґардні бої проти місцевих еліт вели Рюриковичі. Спроба зінтеґрувати численні землі в один політичний організм і витворити реґіональну руську політичну ідентичність виявилася нетривкою. Галицько-Волинське князівство, потужний реґіональний спадкоємець Київської Русі, врешті-решт розпалося на кілька дрібніших, а тому й слабших князівств. Щойно Рюриковичі почали через матримоніяльні зв'язки асоціювати себе з потужнішими іноземними правителями, династичні та патримоніяльні принципи, які леґітимізували війну і мир між князями і служили фундаментом концепції лояльности до Руської землі, було зруйновано, а це відкрило двері в реґіон іноземній владі. Князі воювали за свої вотчини і шукали підтримки в місцевих владників, натомість бояри та міські еліти керувалися власними інтересами й інтересами своїх міст і земель. Дуже часто місцеві еліти вирішували позбавитися своїх Рюриковичів і покликати на їхнє місце литовських, польських або угорських правителів. Інкорпорація руських земель у Велике князівство Литовське та їхнє життя в цій дуже здецентралізованій державі не надто послабили місцеві зв'язки у загальній структурі ідентичностей. Як завважив великий князь Александер в 1495 році у зв'язку з призначенням намісника у Вітебськ, «нового ми не вводимо, а старого не чіпаємо»[83].

Як ми вже бачили, концепція лояльности до великого князя і держави, яку він уособлював, поступалася першістю місцевим ідентичностям, натоді панівним. Але що можна сказати про ширші ідентичності еліт, які виходили за межі окремих земель? Саме в існуванні таких ідентичностей сучасні історики вбачають передвістя модерних української та білоруської націй. Є чималий корпус свідчень, які доводять існування в пізньосередньовічну і ранньомодерну епоху реґіональних ідентичностей, що охоплювали не одну землю. Про тенденцію смоленських літописців середини XV століття називати Смоленськ, Полоцьк і Вітебськ Руською землею, виводячи за її межі решту руських територій, уже йшлося. З наведеного викладу видно, що волинські та київські еліти цікавилися справами одна одної, і цю тенденцію можна простежити аж до часів Галицько-Волинського князівства. Втім, супроти лояльностей до окремих земель ці далекосяжні реґіональні ідентичності виявлялися заслабкими, так само як ідентичності, зіперті на державній чи культурній спорідненості. За пізнього середньовіччя і тривалий період на початку ранньомодерної доби в реґіоні переважала лояльність до певної землі.

---

[83] Цитовано за: Rowell, *Lithuania Ascending*, с. 116.

4

Піднесення Московії

Розділ із подібною назвою мають сливе всі американські підручники з історії Росії. У них зазвичай ідеться про те, що Московське князівство стало новою об'єднавчою та рушійною силою північно-східної Русі. Я вживаю тут це кліше в ширшому сенсі: мені йдеться не лише про піднесення Московського князівства та московських правителів, а й про формування окремої ідентичности в межах централізованої держави, яку західні джерела XV–XVI століть і сучасна західна наука називають Московією.

Якою була етнонаціональна ідентичність у ранньомодерній московській Русі? Чи мала вона так само фраґментарний і місцевий характер, що й ідентичність Русі литовської? Судячи з праць Едварда Кінана, етнічна ідентичність у тому вигляді, який побутував серед світських московських еліт, поступалася за важливістю клановій лояльності, а самі ці еліти мали набагато більше спільного з тюркськими та литовськими елітами, аніж із московським селянством[1]. Ненсі Шилдз Колман у дослідженні соціяльних ідентичностей ранньомодерної Росії дійшла схожих висновків: «Ідентичність у домодерні часи мала гнучкі, а не тверді межі, а також локальний і персональний, а не національний зміст. І все це незалежно від того, наскільки сильним був книжний дискурс спільноти і суспільства в тому чи іншому соціяльному організмі»[2]. Важко не погодитися з цією тезою. Вона

[1] Edward L. Keenan, «Royal Russian Behavior, Style and Self-Image», у кн.: *Ethnic Russia in the USSR: The Dilemma of Dominance*, ed. Edward Allworth, New York, 1980, с. 3–16 (укр. пер.: Едвард Кінан, «Поведінка, стиль і самосприйняття російського царського двору» в його ж: *Російські історичні міти*, вид. 2-ге, Київ, 2003, с. 65–81).

[2] Nancy Shields Kollmann, «Concepts of Society and Social Identity in Early Modern Russia», у кн.: *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, ed. Samuel H. Baron, Nancy Shields

спирається на ретельне дослідження джерел і особливо переконливо звучить ще й тому, що розташовує Московію в тому самому ряду, де стоїть більшість ранньомодерних европейських держав. Однак ВалеріКівелсон нещодавно наголосила, що в московському суспільстві існували потужні горизонтальні та вертикальні зв'язки, що, на думку дослідниці, піднімали його до статусу політичної спільноти і навіть ранньомодерної нації[3]. Визнаючи, що «книжні дискурси» не розкривають усієї картини, ми проаналізуємо арґументиКівелсон і уважно розглянемо дискурси того періоду. Адже саме тут викристалізовуються проєкти творення нації та ідентичности, і саме тут треба шукати коріння пізніших національних ідентичностей.

У цьому розділі йтиметься про джерела модерної російської ідентичности в дискурсах, що їх творили московські еліти в кінці XV – XV столітті. Я починаю з фактичного проголошення політичної незалежности Великого князівства Московського за Івана III і закінчую правлінням його онука Івана IV Грізного – першого царя на московському троні, якого часто вважають творцем справді багатоетнічної московської держави, попередниці Російської імперії. Іван IV використовував для об'єднання країни усі свої дипломатичні таланти, а згодом і брутальну силу, жорстоко переслідував місцеві еліти і придушував найменший натяк на опозицію центральній владі. Смуту початку XVII століття (період соціяльних заворушень і іноземного вторгнення) багато в чому можна вважати наслідком змін, що їх запровадив Іван Грізний. Період Смути виходить за хронологічні межі цього розділу, але саме тоді почалася нова епоха московської історії – вільна (наскільки минуле взагалі дозволяє подібну свободу) від впливів, наслідків, тріюмфів і трагедій монгольського правління. Період Смути знайшов відбиток у багатьох текстах, які висловлювали нові концепції та структури великоруської (московської) ідентичности. Але про погляди московитів на самих себе і своїх сусідів у кінці XVI – на початку XVII століття йтиметься в наступних розділах[4].

Kollmann, DeKalb, Ill., 1997, с. 34–51, зокрема с. 44. Про зв'язок між концепцією чести і соціяльною ідентичністю в Московії див. монографію Колман, «By Honor Bound: State and Society in Early Modern Russia» (Ithaca and London, 1999, с. 58–63).

[3] Див.: Valerie Kivelson, «Muscovite "Citizenship": Rights without Freedom», *Journal of Modern History* 74 (September 2002), с. 465–489.

[4] Крім уже цитованих тут загальних праць із російської історії, див. таке дослідження з цього періоду: Robert O. Crummey, *The Formation of Muscovy, 1304–1613*, London and New York, 1987. Свіжу інтерпретацію цієї епохи та огляд нової літератури з теми див.: Nancy Shields Kollmann, «Russia» у кн.: *The New Cambridge Medieval History*, т. VII, *c. 1415 – c. 1500*, Cambridge, 1998, с. 748–770.

Московія і московські правителі

Впродовж XIV століття московські князі практично монополізували титул великого князя владимирського, але остаточну перемогу Московії у змаганні за владу над монгольською Руссю можна віднести лише до середини XV століття. Ця перемога збіглася в часі з розпадом Золотої Орди, на місці якої виникали дрібніші ханати. Після тривалої династичної кризи, яка вилилася у війни 1420–1450-х років за престол, Москва знову стала головним «збирачем руських земель» під наглядом монголів. У міжчассі Московське князівство саме перетворилося на нову реґіональну силу і сконструювало новий тип ідентичности для своїх світських і церковних еліт. Усе це тісно пов'язано з діяльністю великого князя Івана III, який правив у 1462–1505 роках.

Це перший князь, який почав правити без формальної згоди Орди. Вийшовши з-під влади монголів, Іван III заслужив у московській, а згодом російській історичній традиції місце поруч із Дмітрієм Донським. Такий визначний поворот подій був нібито результатом стояння (яке так і не перейшло у битву) Івана і золотоординського хана Ахмеда на річці Угра в 1480 році. Це протистояння, що відбулося через століття після Куликовської битви, так само як і ця битва, не змінило зразу стосунків між Ордою і руськими князівствами. Сучасники навіть критикували Івана III за те, що той, мавши нерішучу вдачу, не атакував татар і тому втратив нагоду закінчити татарське панування. Попри те, що Московія цілі покоління платитиме далі замасковану данину наступникам Золотої Орди, стояння на річці Угра таки увійшло в аннали російської історії як формальний кінець «татарського іга». Хай Іван III і не позбавився формальної влади монголів, до заслуг його політики слід зарахувати те, що Московія стала де-факто новою незалежною державою реґіону, яка стрімко розширювала свої кордони. 1485 року він оволодів містом Твер, давнім суперником Москви, а 1489 року – Новгородом. Експансія Москви тривала за правління Іванового сина Васілія III (1505–1533). 1510 року, невдовзі після смерти Івана, Москва підкорила Псковську республіку, а 1520-го – Рязань, останнє незалежне великоруське князівство. Війни з Великим князівством Литовським, які почалися наприкінці XV і продовжилися в XVI столітті, принесли новий трофей – Смоленськ. 1522 року його офіційно визнали за Московією.

Іван III і Васілій III стали засновниками нової московської держави. За їхнього правління стару князівську систему урядування швидко прилаштували до нових умов. Було сформовано бюрократію, в окремі землі призна-

чено намісників, еліту здобутих територій інтеґровано до складу московського дворянства. Було створено також систему служилих наділів (*поместий*) і – не остання річ – зреформовано армію, щоби зменшити наявну раніше залежність правителя від князівської та боярської еліти. Саме під час правління Івана та Василія розвинулася ідеологія нового типу, поставлена на службу інтересам династії та витвореної її зусиллями держави. Головна мета цієї нової ідеології, представленої в численних тогочасних історичних і літературних творах, полягала в леґітимації влади московських правителів як усередині країни, так і на міжнародній арені. Одруження Івана III з небогою останнього візантійського імператора Софією Палеолог, яке допоміг улаштувати папський престол, і те, що 1514 року імператор Максиміліян визнав Василія III царем, стали важливими елементами нової ідеологічної програми. Пошуки нової леґітимности завершилися 1547 року, коли Іван IV офіційно вінчався на царство.

Іван IV Грізний (1533–1584) успадкував динамічну державу, якій докучали численні проблеми, пов'язані зі швидкою експансією кінця XV – початку XVI століття, а також гризнею боярських угруповань, свідком яких цар став іще в дитинстві. Іван вийшов на московську політичну сцену в ролі миротворця, скликаючи земські собори і шукаючи способів порозумітися з місцевими елітами. Він почав широку програму реформ центрального та місцевого урядування, системи землеволодіння, законодавства, війська і церкви. Іван IV також успішно розбудовував імперію, додавши до території Російського царства землі ще двох «царств» – Казанського (1552) та Астраханського (1556) ханатів. Проблеми почалися, коли Іван повернув армію на захід. Лівонська війна, яка спалахнула 1558 року, обіцяла швидку перемогу. І справді, Лівонський орден упродовж перших кількох років зазнав поразки і припинив існування, а царське військо відбило у литовців Полоцьк. Успіх московської зброї в Лівонії занепокоїв західних сусідів царя. Спочатку у війну вступила Литва, відтак (після Люблінської унії 1569 року) Польща. До табору ворогів Московії приєдналися Швеція і Данія. Московити втратили Полоцьк і Нарву, тож Іванові IV нічого не лишалося, як звернутися по допомогу і посередництво до папи, граючи на віковічному сподіванні Рима втягнути Московію у війну з турками і навернути її у католицтво. 1582 року папа відрядив єзуїта Антоніо Посевіно вести переговори про мир із Річчю Посполитою. Іван IV мусив прийняти жорсткі умови миру і втратив не лише те, що сам здобув на початку війни, а й плацдарм на балтійському узбережжі, який створив його дід, підкоривши свого часу Новгород.

На той час Іван уже тяжко хворів, а країна потерпала не лише від тривалої катастрофічної війни, але й від політики опричнини. Іван Грізний виділив частину Московського царства для себе й запровадив у ній окрему адміністрацію з опричників – установив там свою необмежену владу і намагався збудувати утопічну авторитарну державу. Експеримент тривав з 1564 по 1571 рік і цілком виснажив матеріяльні й людські ресурси країни – жертвою розв'язаного царем і опричниками терору в обох частинах держави стали сотні, якщо не тисячі членів боярських сімей і жителів таких міст, як Новгород. Цей терор пояснюють по-різному: одні приписують його ексцентричній і безладній поведінці божевільного, інші в зиґзаґах царської політики шукають певної логіки і вбачають у всьому ретельний план. Петербурзький дослідник Руслан Скринніков в одній зі своїх праць пояснює опричнину тим, що цар не міг виконати соціяльний контракт із елітами і пожалувати їх за службу новими землями. Тому, щоб домогтися лояльности еліт і змусити їх виконувати обов'язки стосовно держави, Іван IV удався до брутальної сили[5]. Історики далі сперечаються щодо оцінки самого Івана, його дивної поведінки та суперечливих дій. Хай там як, але є підстави вважати, що Іван Грізний передав державу в централізованішому стані, ніж прийняв, із міцнішою спільною політичною й етнокультурною ідентичністю, ніж притаманна московитам раніше. Можна сказати, що політика Івана створила передумови до соціяльних заворушень часів Смути, але водночас завдяки їй Московія вижила як єдина й неподільна держава.

Пошуки коріння

Іван Грізний твердо вірив у київське коріння своєї династії та держави. Так само й десятки істориків, які досліджували процеси націєтворення, у пошуках джерел великоруської нації звертали погляди на Київ. Першим засумнівався у «традиційній» схемі російської історії, що тісно пов'язувала (якщо не об'єднувала) історію київської та монгольської (пізніше московської) Русі, не українець Михайло Грушевський, а росіянин Павло Мілюков. Він вивчав пам'ятки московської історичної думки та куль-

[5] Див.: Руслан Скрынников, *Царство террора*, С.-Петербург, 1992. Про Івана Грізного див. також: Edward L. Keenan, «Ivan IV and the "King's Evil": Ni muka li to budet?», *Russian History* 20 (1993), с. 5–13; його ж, *The Kurbskii–Groznyi Apocrypha: The Seventeenth-Century Genesis of the «Correspondence» Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV*, Cambridge, Mass., 1971; Andrei Pavlov, Maureen Perrie, *Ivan the Terrible*, London, 2003.

тури і заперечував панівний погляд, що Московське князівство є наступником Київської Русі. На його думку, цей історичний зв'язок було сконструйовано за часів Івана III задля конкретної політичної мети. Мілюков також доводив, що до XVI століття визначальним рівнем руського політичного та культурного життя був рівень місцевий (*областной*). Об'єднавчу політичну концепцію, яку Мілюков був готовий визнати відправною точкою великоруської історії[6], московські книжники спромоглися виробити не раніше як наприкінці XV – на початку XVI століття. Висновки Мілюкова вплинули на Грушевського, який здійснив найпослідовнішу спробу здеконструювати «традиційну» схему російської історії[7], а також Матвєя Любавського та інших дослідників литовської Русі, які між київською і литовською Руссю вбачали більше політичної і правової тяглости, аніж між Києвом і Москвою. Ідеї Мілюкова знайшли послідовників і серед істориків Росії, наприклад в особі Алєксандра Прєснякова, який шукав джерела великоруської держави в історії північно-східної, а не київської Русі[8]. Однак мілюковський підхід лишався марґінальним у російській історіографії XX століття – в ній домінували традиційніші трактування російської та східнослов'янської історії, зіперті на поглядах Васілія Ключевського (Мілюков був учнем знаменитого професора).

У лекціях з російської історії, написаних у 1880-х роках і опублікованих на початку XX століття, предметом свого дослідження Ключевський мислив історію російської держави і «народности», яку ділив на великоросів і малоросів. Він уважав, що в києворуські часи існувала єдина руська народність, а формування її великоруської гілки (яку часто вважали окремою народністю) датував серединою XV – початком XVII століття. Наступну епоху, від початку XVII до середини XIX століття, Ключевський характеризував як період збирання різних частин «руської народности» під егідою однієї влади[9]. Евразійська школа, яка постала у 1920-х роках у середовищі російської еміґрації, майже не вплинула на подальшу долю теорії Клю-

---

[6] Див.: Павел Милюков, *Главные течения русской исторической мысли*, т. I, Москва, 1898; його ж, *Очерки по истории русской культуры*, в 2-х т., С.-Петербург, 1896–1897.

[7] Про інтерпретацію поглядів Мілюкова і критику «традиційної» схеми російської історії Грушевським див.: Плохій, *Великий переділ*, с. 108–127.

[8] Див. аналіз «традиційної» схеми та історіографію проблеми: А. Е. Пресняков, *Лекции по русской истории*, т. 1, *Киевская Русь*, Москва, 1938 (репр.: The Hague, 1966), с. 1–11; пор. також нове видання за редакції Міхаіла Свєрдлова: А. Е. Пресняков, *Княжое право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь*, Москва, 1993, с. 256–280. Це видання містить тексти лекцій, які Прєсняков читав у 1907–1916 роках.

[9] Див.: Ключевский, *Сочинения*, т. I, с. 32–34.

чевського стосовно єдиної російської народности, адже евразійці, лідером яких був Ніколай Трубецькой, відділяли Київ не від історії великоруського народу, а лише від історії московської держави, яку вони виводили з імперії Чинґісхана[10]. Після періоду загравання з неросійськими націоналізмами в 1920-х роках новий і вкрай централізований совєтський історичний істеблішмент теж повернувся до парадигми східнослов'янської історії, що її сформував Ключевський.

Совєтська історична наука 1920 – початку 1930-х років змарґіналізувала, а то й узагалі закинула дослідження політичної «надбудови» і політичних ідей, натомість наголошувала роль економічного чинника в розвитку народностей і процесі формування націй. За пізнього сталінізму історія «централізованої російської держави» знову опинилася в центрі наукової уваги з тією поправкою, що совєтська інтерпретація російського націєтворення була забарвлена економічним детермінізмом. Совєтські історики вважали злам XVI–XVII століть ключовим моментом у формуванні російської (великоруської) нації, але обережно застерігали, що тоді цей процес ще не завершився. Анна Панкратова, одна з чільних совєтських дослідниць того часу, писала: «Наприкінці XV і на початку XVI століття руські землі були вже об'єднані в одну державу, хоч процес формування російської нації не був ще завершений. Товариш Сталін в своїй геніальній праці "Відносно марксизму в мовознавстві" вказує, що тільки "з появою капіталізму, з ліквідацією феодальної роздробленості і утворенням національного ринку народності розвинулися в нації"»[11]. Погляди Сталіна на історію російської нації сьогодні назвали б «модерністськими». Те саме стосується і його послідовників, які вважали, що нації таки мають етнічне коріння, але виникають лише з приходом індустріяльного (в їхній системі координат – капіталістичного) суспільства.

Коли совєтський режим, шукаючи способів злеґітимізувати своє існування, переніс наголос із класового дискурсу на національний, історія російської нації почала привертати дедалі більше уваги совєтського академічного істеблішменту. В 1952 році Академія наук СССР створила спеціяльну міждисциплінарну комісію для вивчення формування російської народности і нації. В кінці 1950-х комісія опублікувала збірку статтей. Хоча вступ

---

[10] Див. програмову статтю Ніколая Трубецького 1925 року «The Legacy of Genghis Khan: A Perspective on Russian History not from the West but from the East», у кн.: Nikolai Trubetzkoy, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russian Identity*, ed. Anatoly Liberman, Ann Arbor, 1991, с. 161–232 (рос. вид.: Николай Трубецкой, «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока», у його ж: Наследие Чингисхана, Москва, 2007, с. 223–292).

[11] Анна Панкратова, *Великий російський народ*, вид. 2-ге, доп., Київ, 1952, с. 16.

усе ще ряснів цитатами зі Сталіна, деякі статті були глибокими і цікавими спробами зреконструювати історію російського націєтворення[12]. В нашому випадку найбільший інтерес становить розлога, майже на сотню сторінок стаття Льва Черєпніна, чільного фахівця з домодерної історії Росії. Черєпнін зосереджується на історичних обставинах формування російської народности в кінці XV століття і особливу увагу приділяє соціяльно-економічним чинникам. На відміну від своєї колеґи Людмили Данілової, яка цими чинниками й обмежувалася, Черєпнін враховував зміни політичної структури та самоідентифікації московських еліт[13].

На думку Черєпніна, передумови для формування трьох східнослов'янських народностей склалися у XII–XIII століттях. Великоруська народність, уважав він, сформувалася в XIV–XV століттях. Він писав, що в київський період існувала одна руська народність, але заперечував погляди Боріса Рибакова, який заявляв, що вона проіснувала аж до XIV–XV століття. Так само, на його думку, помилялися дослідники, які вважали, що лише монгольська навала завадила консолідації руської народности в централізовану націю-державу, адже з цього випливає, доводив Черєпнін, що елементи капіталізму існували в Київській Русі ще в XIII столітті, що суперечило совєтській історіографічній парадигмі. Черєпнін тримався думки, що розпад однієї руської на три східнослов'янські народності був результатом феодалізації суспільства. За логікою Черєпніна, феодалізація і запровадження вотчинної системи були неминучими, а іноді навіть проґресивними чинниками історичного розвитку[14].

Марксистсько-лєнінська догма, що людські суспільства проґресують від нижчих до вищих суспільних формацій, дозволяла Черєпніну відкинути традиційний російський погляд на розпад давньоруської народности як велику національну трагедію. Черєпнін також критично ставився до спроб Дмітрія Ліхачова відродити і злеґітимізувати традиційну інтерпретацію в рамках совєтського класового дискурсу. Знаний літературознавець уважав відповідальними за розпад Русі феодальні еліти, натомість народні маси

[12] Пор.: *Вопросы формирования русской народности и нации. Сборник статей*, ред. Н. М. Дружинин, Л. В. Черепнин, Москва – Ленинград, 1958, с. 3–6.

[13] Див.: Л. В. Черепнин, «Исторические условия формирования русской народности до конца XV в.», у кн.: *Вопросы формирования русской народности и нации*, с. 7–105. Пор.: Л. В. Данилова, «Исторические условия развития русской народности в период образования и укрепления централизованного государства в России», у кн.: *Вопросы формирования русской народности и нации*, с. 106–154.

[14] Черепнин, «Исторические условия», с. 54–55.

зображував оборонцями руської єдности. Черєпнін, який спирався у своєму аналізі на формаційну теорію, заперечував важливість монгольської навали у розпаді давньоруської народности, а отже, і роль монголів у формуванні народности великоруської. На його думку, «татарське іго» ускладнило формування всіх трьох східнослов'янських народностей, змусивши їх боротися за національну незалежність. Воно також у дивний спосіб уповільнило формування великоруської народности, відокремивши південну і південно-східну Русь від північно-східної. Заперечуючи певні елементи міту про «татарське іго» на користь формаційної парадигми, Черєпнін залишався, однак, заручником неґативної оцінки монгольського періоду у традиційній російській історіографії[15].

Поки совєтські історики шукали джерела руської народности, покликаючись на «об'єктивні закони» історичного розвитку, літературознавці розвивали традиційніший погляд на російське націєтворення. Дехто з дослідників, як-от Ліхачов, намагалися відсунути початки формування російської народности (якщо не нації) якомога далі у глиб століть. Якщо для більшости істориків створення централізованої російської держави випало на правління Івана III, то для Ліхачова це був також час виникнення російської національної держави. Він датував первісне «культурне відродження» і «піднесення народної самосвідомости» часами Дмітрія Донського – періодом після Куликовської битви (1380)[16]. Іще один автор 1960-х років, літературознавець Ґеліан Прохоров, уважав, що Куликовська битва не лише дала поштовх розвиткові російської національної свідомости, а й стала початком постання російського народу як такого. Він стверджував, що в XIV столітті почали формуватися два народи, які зуміли створити свої держави: турки-османці та великороси[17].

Від 1960-х років Куликовська битва перетворилася на початковий пункт великоруської історії та символ російського націоналізму не лише у творах літературознавців, а й у художніх романах й історичній уяві численних поборників російського національного і релігійного відродження. Алєксандр Солженіцин в одному з оповідань написав про паломництво на Куликове поле. В 1980–1982 роках, стикнувшись із потребою заохоти-

[15] Там само, с. 76–79.

[16] Див.: Д. С. Лихачев, *Национальное самосознание древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв.*, Москва – Ленинград, 1945, с. 68–81.

[17] Див.: Г. М. Прохоров, «Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке (от исихастских споров до Куликовской битвы)», у його ж: *Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи*, 2-ге вид., С.-Петербург, 2000, с. 5–43, зокрема с. 5.

ти російський патріотизм після початку афганської війни та піднесення польської «Солідарности», совєтська влада підхопила цю хвилю і влаштувала офіційне святкування 600-ліття Куликовської битви. Іронія полягала в тому, що за обставин Холодної війни ювілей події, яка, мовляв, зупинила аґресію зі сходу, набув виразно антизахідного звучання. Святкові заходи вважалися справою переважно великоруською (а не загальносоюзною чи східнослов'янською), натомість українцям (попри певну неохоту союзної влади) 1982 року дозволили святкувати мітичний 1500-літній ювілей Києва. Офіційна історична парадигма наголошувала єдність східнослов'янських народів, але ювілейна політика, яку розвивали республіканські спілки письменників і національна інтеліґенція, висвітлювала історію по-різному: якщо Куликовська битва належала Росії, то річниця заснування Києва – Україні[18].

Совєтський Союз розпався, і контроль компартії над історичною наукою лишився в минулому. Завдяки цьому у Росії було сформовано (або зреформовано) історичні концепції, які заперечували совєтську схему розвитку східнослов'янських національностей. Деякі концепції так розв'язували проблему етнічного характеру Київської Русі, а заразом і початків великоруської історії: у IX столітті Київ завоювали новгородці і зробили це місто столицею великоруської держави. Інші розглядали російську націю як суперетнос, що складається з кількох субетносів (зокрема малоросів) – по суті це ніщо інше, як переформульована концепція російської нації, яка побутувала до 1917 року. Були також спроби відродити деякі мілюковські теорії і розглядати Русь до часів створення централізованої московської держави як конґломерат різних земель і реґіонів[19]. Але російські автори зазвичай уживали *русский* та *великорусский* як синоніми і застосовували перше означення до руських земель у домодерну епоху і через це свідомо чи несвідомо сплутували значення цих термінів. У результаті виникло замкнене коло: недорозвиненість етнічної термінології в російській історичній літературі, яка не мала окремого терміна для означення домодерного населення України та Білорусі і називала ці землі та народи *«русскими»*, заважала

---

[18] Про публічні дискусії в СССР щодо святкування 600-річчя Куликовської битви див.: Yitzhak M. Brudny, *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953–1991*, Cambridge, Mass., and London, 2000, c. 181–191.

[19] Див.: Елена Зубкова, Александр Куприянов, «Возвращение к "русской идее": кризис идентичности и национальная история», у кн.: *Национальные истории в советском и постсоветских государствах*, ред. К. Аймермахер, Г. Бордюгов, Москва, 1999, с. 299–328, зокрема с. 321–322.

розвиткові продуктивної дискусії про етногенез і формування російської ідентичности в російській історіографії, яка донедавна не мала особливих стимулів розвивати таку термінологію[20].

На Заході ідея етнічної єдности східних слов'ян і сильного відчуття такої єдности серед московських еліт зустріла непримиренного опонента в особі Едварда Кінана. Він переглянув багато базових уявлень про ранньомодерну російську історію, які й досі живуть у російській історіографії. Серед них була і парадигма (спільна для імперської, совєтської та постсовєтської історіографій) возз'єднання Русі (чи то пак Росії та України) в середині XVII століття. Кінан зокрема поставив під сумнів масштаби зацікавлення московських світських еліт XVI століття київською історією і традицією. Він указав на брак джерел, які потвердили би, що відчуття спільности з іншими східними слов'янами було притаманне тогочасним елітам аж такою мірою, як про це твердить сучасна історіографія. Кінан також уважає, що претензії московських царів на руські землі як частину їхньої вотчини ніяк не були пов'язані з відчуттям належности до спільного східнослов'янського етносу[21]. Деякі ідеї російських евразійців розвинув Доналд Островскі. Він здеконструював міт про «татарське іго» і показав, як багато московська політична еліта і суспільство перейняли у своїх зверхників-кипчаків[22]. Поновому осмислив історію світських і церковних претензій московитів на київську спадщину Ярослав Пеленський[23].

Ці та багато інших праць західних авторів, які підтримали ревізіоністський курс, що його започаткував наприкінці XIX століття Павєл Мілюков, і становлять базу, на яку я спиратимусь у спробі здеконструювати «традиційну» схему формування російської нації. Почнімо цю спробу з аналізу походження одного з засадничих мітів про модерну Росію – міту про монголо-татарське іго.

---

[20] Див. дискусію українських і російських істориків про термінологію: *Украина и соседние государства в XVII веке. Материалы международной конференции*, ред. Татьяна Яковлева, С.-Петербург, 2004, с. 215–232.

[21] Див.: Edward L. Keenan, «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors», у кн.: *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*, ed. S. Frederick Starr, Armonk, NY, 1994, с. 19–40; його ж, «Muscovite Perceptions of Other East Slavs before 1654 – An Agenda for Historians», у кн.: *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, ed. Peter J. Potichnyj, Marc Raeff, Jaroslaw Pelenski, Gleb N. Žekulin, Edmonton, 1992, с. 20–38 (укр. пер.: «Російські міти про київську спадщину»; «Сприйняття московитами інших східних слов'ян перед 1654 роком (Порядок денний для істориків)» у: Кінан, *Російські історичні міти*, с. 12–37; 38–64).

[22] Див: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols.*

[23] Див.: Pelenski, *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'.*

«Татарське іго»

Правління монгольських та кипчацьких ханів над величезними територіями північно-східної Русі породило тривалі історіографічні дискусії про вплив «монголів» на російську історію тісно пов'язані з формуванням модерної російської ідентичности. Зорієнтована на Захід російська історіографія XVIII–XIX століть розвинула традицію, започатковану московськими літописами – розглядати татар як невірних, а період монгольського правління – як відхилення від нормального курсу російської історії, називаючи його «татарським ігом» і заперечуючи будь-який монгольський вплив на Росію. Історики цієї школи відкидали західні уявлення про азіятську природу російського самодержавства і вважали, що Росія врятувала Захід від монгольського варварства. Революція 1917 року поклала край прозахідній орієнтації Росії та крайнім проявам орієнталізму у суспільній думці її еліт. Ба більше, історики і політичні мислителі-еміґранти евразійської школи наголосили азійське походження російської державної традиції та показали колосальний (і нерідко позитивний) вплив монгольських зверхників на розвиток московської Русі. Совєтська історіографія натомість підхопила імперську історичну традицію, зображувала татар як завойовників і, як правило, не залучала доробок фахівців-сходознавців до російського історичного наративу. Розкол між «русистами» й «орієнталістами» стосовно «монгольського періоду» російської історії існує й у постсовєтській історіографії[24].

Якщо уважно проаналізувати політичні, адміністративні та військові інституції постмонгольської Московії, то важко сперечатися з арґументами російських евразійців і західних дослідників на кшталт Кінана чи Островскі, що ранньомодерна російська держава набагато більшою мірою була продуктом нещодавнього монгольського досвіду, аніж хронологічно й географічно віддаленого київського минулого. Північно-східна Русь завжди відрізняла себе від «Орди», а московська централізація відбувалася всупереч ханській волі – все це правда. Але внаслідок тривалого життя під монгольською владою майбутня московська Русь перейняла багато важливих елементів монгольської політичної культури і мислення, так само як

---

[24] Стосовно оцінки історіографічної традиції та поточного стану досліджень Золотої Орди в російській історіографії див.: Charles J. Halperin, «Omissions of National Memory: Russian Historiography on the Golden Horde as Politics of Inclusion and Exclusion», *Ab Imperio*, № 3 (2004), с. 131–144.

соціяльні й економічні практики. Серед таких запозичень – концепція, за якою вся земля належить правителю; структура боярської думи; система подвійної адміністрації, коли військову і цивільну владу в реґіоні зосереджено в руках представника центру; інститут *местничества*, що він статус особи на князівській службі узалежнював від статусу його сім'ї; надання землі на умовах військової служби (*поместье*). Монголи також справили глибокий вплив на структуру і тактику московського війська. Всі ці інститути і практики, притаманні багатьом іншим східним землям аж до Китаю, сформували засадничі характеристики Московії як політичного, соціяльного й економічного організму. Вони також розділили східних слов'ян за їхнім розумінням значення візантійських і київських традицій. Північно-східна Русь вийшла з періоду монгольського правління державою сильною та об'єднаною, але водночас дуже відмінною від тих частин Русі, які не пізнали тривалої влади ханів[25].

Іронія полягає в тому, що мало яка інституція отримала від «татарського іга» стільки користи, як православна церква. Степові правителі ставилися до неї цілком толерантно і навіть надавали податкові привілеї. Впродовж майже всього періоду монгольської влади над північно-східною Руссю можна говорити навіть про квазиальянс між Золотою Ордою та московською митрополією. Опорою таких тісних стосунків виступав скріплений численними шлюбами союз візантійських імператорів із кипчацькими ханами, який тривав від другої половини XIII століття до захоплення Константинополя турками в 1453 році. Руські митрополити-греки послідовно трималися константинопольської лінії і підтримували дружні стосунки з ханами. Митрополит Максим, переїхавши з Києва в північно-східну Русь на початку XIV століття, не просто перебрався у спокійніше і заможніше місце, а й опинився в центрі руських володінь візантійського союзника – монгольського хана. Тісні зв'язки Золотої Орди і Візантії слід уважати принаймні однією з причин того, що більшість константинопольських патріярхів відмовлялися ділити Руську митрополію на дві частини або переносити престол у Велике князівство Литовське. Лише кілька прозахідних патріярхів дослухалися до вимог литовців і поляків стосовно заснування окремих митрополій у їхніх землях[26].

---

[25] Про вплив монголів на московську державу і суспільство див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, с. 36–132; Pelenski, «State and Society in Muscovite Russia and the Mongol-Turkic System in the Sixteenth Century», у його ж *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 228–243.

[26] Див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, с. 138; Прохоров, «Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке», с. 22–29.

Не дивно, що церква, підпорядкована Константинополю, підтримувала тих руських князів, які виступали за співпрацю з монголами. Якщо галицько-волинські літописці другої половини XIII століття не приховували неґативного ставлення до Орди, то в місцевому літописанні північно-східної Русі ми не знайдемо слідів опозиції до монголів чи якихось неґативних характеристик їхньої влади. Такі ознаки з'являються лише в середині XV століття, коли Московське князівство і руська церква почали виходити з тіні своїх сюзеренів – Золотої Орди і константинопольського патріярхату. Певної незалежности спочатку домоглася церква – вона не пристала на умови Флорентійської унії. Московська митрополія, звільнившись від опіки Константинополя, почала вести антитатарську пропаґанду, керуючись власними інтересами. Приміром, коли 1448 року за підтримки великого князя московського Васілія II без благословення Константинополя було обрано нового автокефального митрополита, – церква у відповідь підтримала Васілія в боротьбі з Дмітрієм Шемякою, звинувативши того у протатарських настроях. Традиції підтримки церквою татарської влади було покладено край. Як показав Островскі, новий антитатарський настрій церкви невдовзі проявився у літописах та інших текстах, писаних при митрополичому дворі та в середовищі духівництва в цілому[27].

Новий міт про начебто традиційний опір Русі монгольській владі народився наприкінці XV – на початку XVI століття. Його головним персонажем став московський князь останніх десятиліть попереднього, XV століття Дмітрій Донський. Цей міт розвивали і поширювали не лише в літописах, а й у літературних і агіографічних творах Куликовського циклу. До міту про опір руських князів і церковних ієрархів монгольському правлінню пізніше додався міт про «татарське іго», який у чорному світлі зображував Золоту Орду та її практики. Сам цей термін увійшов у вжиток досить пізно. Глибше, ніж остання чверть XVI століття, він не простежується і вперше фігурує в одному із західних описів Московії. Він здобув популярність лише в XVII столітті і очевидно увійшов у московську літературу у другій половині того століття за посередництва київських книжників[28]. Комбінація цих двох мотивів і послужила основою міту про початки Московії та великоруської нації. Великороси, згідно з цим мітом, сформувалися в результаті століть героїчної боротьби за збереження київської спадщини від зазіхань

---

[27] Див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, c. 139–163.

[28] Критику міту про «татарське іго» див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, c. 244–248; Keenan, «On Certain Mythical Beliefs», c. 25–26 (укр. пер.: Кінан, «Російські міти про київську спадщину», c. 20–21).

жорстокої монгольської влади. В XIX столітті Алєксандр Пушкін заявить, що Росія прикрила і врятувала Захід від кошмару монгольської навали. За цією логікою, Захід був у великому боргу перед Росією.

Відкриття Києва

Ще один міт про початки московської держави – комплекс уявлень про її київське походження. В середині XV століття ніщо не свідчило про можливе відродження інтересу московських еліт до києворуської спадщини – московські митрополити не мали Києва у титулі, а московські книжники замінили Київ у ролі центру Руської землі Москвою. Але в другій половині XV століття під впливом певних релігійних і політичних чинників ситуація змінилася. Першим із таких чинників став інтерес до джерел християнства на Русі, що було викликано полемікою довкола Флорентійської унії, розколу Руської митрополії і фактичної автокефалії її московської частини. Другий чинник – виникнення Московії як незалежної держави, яка скинула «татарське іго» і шукала історичної леґітимації свого нового статусу. В обох випадках пошуки придатного для політичних маніпулювань минулого вели до Києва, або, точніше, через Київ до Візантії, що робило історію Київської Русі як ніколи важливою для московських еліт. Зрештою, претензії Москви на колишні києворуські землі, Твер, Новгород, Псков, а також Смоленськ та інші руські території Великого князівства Литовського теж підігрівали інтерес до Києва і робили актуальною тему династичних зв'язків московських князів зі св. Володимиром.

Підвалини відродження інтересу до київського минулого заклали митрополит Кипріян, найбільш «загальноруський» з усіх митрополитів у плані пастирського досвіду, і його наступник митрополит Фотій. У першій половині XV століття в московський церковний календар було вписано кілька свят, прямо пов'язаних із Києвом і київським корінням руського православ'я: дні св. Ольги, св. Антонія Печерського і варязьких мучеників. Московський церковний календар XV століття містив також празник св. Володимира, посвячення церкви св. Георгія в Києві, а також два дні святих великомучеників Бориса та Гліба[29]. Що стосується московських текстів, то перші свідчення нового інтересу московських книжників до києворуських часів з'являються наприкінці 1450-х – у 1460-х роках. Їх можна

[29] Див.: Richard D. Bosley, «The Changing Profile of the Liturgical Calendar in Muscovy's Formative Years», с. 35–37.

знайти в полемічних творах із приводу Флорентійської унії, де йдеться про св. Володимира та його роль у хрещенні Русі[30]. Найраніший приклад інтересу до київської минувшини у творах Куликовського циклу – це вже згадуване у розділі 2 цієї книжки «Слово о житии и преставлении Великого князя Дмитрия Ивановича» (1470-ті роки). Дмітрія Донського зображено тут не лише як онука великого князя Івана Калити, «збирача земель руських», а як «отрасль благоплодна и цвѣтъ прекрасный царя Владимира, новаго Костянтина, крестившаго Русьскую землю, сродникъ же бысть новою чудотворцю Борису и Глѣбу»[31]. Згадки про києворуське минуле у «Слові» перегукуються з літописами того періоду, що допомагає пояснити часові рамки і причини нового інтересу до київської спадщини.

Згідно з Пеленським, укладачі Московського зводу 1472 року не тільки внесли «Слово» до збірки, а й протягнули київську князівську лінію від Рюрика і св. Володимира аж до Івана III. Це було зроблено у статті за 1471 рік і пояснено у словах, нібито виголошених московськими послами від імені царя на переговорах із новгородцями:

> О, людие новоградстии! Отчина моя есте изначала, от перваго в земли вашей великого князя Рюрика и до правнука его, святаго и великаго князя Владимера, крестившаго всю Землю русскую, и от того великаго князя Владимера Киевскаго и до великаго князя Дмитрея-Всеволода Юревича Владимерскаго, а от того даждь и до мене род ихъ мы владѣем вами, и жалуем вас, и бороним отвсюду. И казнити вас волны же есмя за презорство ваше к нам[32].

---

[30] Див.: Jaroslaw Pelenski, «The Origins of the Official Muscovite Claims to the Kievan Inheritance», у його ж, *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 87–88.

[31] *Памятники литературы Древней Руси*, т. 4, с. 208; див. також *БЛДР*, т. 6 (електронна версія: www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4985). Київську тему у формі численних згадок про київських князів і персонажів порушено і в інших творах Куликовського циклу, написаних одночасно зі «Словом» і пізніше. У «Задонщині», приміром, згадано не лише про св. Володимира, а й про Рюрикового сина Ігоря, Ярослава Мудрого та леґендарного Бояна, київського співця, який фігурує у «Слові о полку Ігоревім». Див.: «Слово Софония рязанца о великом князи Дмитрии Ивановиче», *Повести о Куликовской битве*, ред. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев, Москва, 1959, с. 9.

[32] *ПСРЛ*, т. 25, *Московский летописный свод конца XV века*, под ред. М. Н. Тихомирова. Москва–Ленинград, 1949; с. 285 (репр. із новою передмовою Б. М. Клосса – Москва, 2004); пор. *ПСРЛ*, т. 21, *Книга Степенная царского родословия*, под ред. П. Г. Васенко, ч. 2, 11–17 степени грани, С.-Петербург, 1913 (2-ге вид.: *Степенная Книга царского родословия: тексты и комментарий*, под ред. Н. Н. Покровского, Г. Д. Ленхоффа, т. 2, степени XI–XVII, Москва, 2008); див. також *БЛДР*, т. 12 (електронна версія: www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10174).

Цю заяву можна вважати одним із перших проявів теорії translatio imperii, яка постулювала перехід влади у руських землях від Києва до Владимира-на-Клязьмі і далі до Москви. Московські правителі і книжники потребували такої теорії для леґітимації своїх претензій на Новгород, але вона вочевидь несла в собі й актуальний політичний зв'язок із Києвом. Намагаючись зіштовхнути Велике князівство Литовське з Московією, новгородці запросили до себе правити київського князя Михайла Олельковича, і, можливо, саме московські книжники виробили арґумент про translatio на противагу історичним арґументам прихильників київського князя[33]. Якщо так, то від самого початку теорія translatio не просто встановлювала зв'язок між Москвою і Києвом, а й робила це коштом Києва, вилучаючи київських (а заразом литовських) князів з офіційної генеалогії правлячої на Русі династії.

Поява претензій на київську спадщину в московських літописах до певної міри відкрила Іванові III шлях до титулу самодержця всієї Русі, що його він почав уживати в стосунках із Великим князівством Литовським на початку 1490-х років. Нова риторика виявилася корисною у тривалій суперечці Москви з Литвою за руські території на прикордонні двох держав, куди належав і Київ. У договорі з Габсбурґами 1490 року московські дипломати згадали «Київське князівство» як можливу ціль подальшої військової експансії Івана III. У 1490-ті роки прикордонні сутички, характерні для литовсько-московських стосунків у 1480-х роках, переросли у відкриту війну. Вона закінчилася підписанням договору 1494 року, за яким литовці не тільки змирилися з переходом Новгорода і Твері під владу Москви, а й тимчасово визнали Івана III правителем усієї Русі. Поновлення бойових дій у 1500–1503 роках призвело до того, що Москва завоювала низку нових руських територій, зокрема сусідній із Києвом Чернігів (згадку про який іще раніше було додано до титулу Івана III). Московські дипломати послідовно заявляли, що цар володіє «вся Русская землея, Киев, и Смоленеск, и иные городы»[34]. Руські князі, як-от Михайло Глинський, тікали з Литви в Московію; здавалося, в перебігу нової війни Московія здобуде контроль над ко-

---

[33] Pelenski, «The Origins of the Official Muscovite Claims», с. 90. Практику новгородської та псковської громад запрошувати князів із Великого князівства Литовського досліджувала Анна Хорошкевич, див.: Пашуто, Флоря, Хорошкевич, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*, с. 140–141.

[34] Про використання нового царського титулу у стосунках Московії з Новгородом і Литвою разом зі згадками московських дипломатів про литовську Русь як вотчину Івана III див.: Филюшкин, «Вглядываясь в осколки разбитого зеркала», с. 561–601.

лишньою столицею самої Київської Русі. Лише перемога русько-литовського війська на чолі з князем Костянтином Острозьким під Оршею 1514 року зупинила наступ московитів і усталила кордон між двома державами[35].

Московським книжникам кінця XV – початку XVI століття здавалося важливим встановити зв'язок із Києвом не тільки для того, щоб злеґітимізувати московські територіяльні завоювання на заході, а й для того, щоб надати смисл новому титулу, який прийняли московські правителі. Цей титул символізував їхню незалежність від ханів, урівнював їх у статусі з колишніми сюзеренами, утверджував права на владу, співмірні з правами західноевропейських імператорів. Хоча до вінчання на царство Івана Грізного в 1547 році основним титулом московських правителів лишався титул великого князя, царський титул час від часу вживав його дід Іван III; імператор Священної Римської імперії Максиміліан I визнавав його як леґітимний титул Василія III, батька Івана IV. Ймовірно саме за правління Василія було написано політичний і історичний трактат, відомий під назвою «Сказание о князьях Владимирских» – у цьому творі московські правителі поставали нащадками візантійського імператора Константина Мономаха і римського імператора Авґуста. Автори «Сказания» фактично запозичили арґументи, вперше сформульовані на початку XVI століття митрополитом київським Спиридоном-Саввою, уродженцем Твері. Очевидно, під впливом теорій про римське походження литовців Спиридон-Савва виводив генеалогію Рюриковичів з імператорського Рима і висунув гіпотезу про візантійське походження прав московських князів на царство[36].

Авторам «Сказания о князьях Владимирских» києворуська історія здалася корисною для утвердження обох зв'язків, адже вона пов'язувала московських правителів з Авґустом не лише через Константина Мономаха (дядька київського князя Володимира Мономаха), а й через вигаданого Рюрикового родича на ім'я Прус. Вона також вводила литовські генеалогічні леґенди в московський ґранд-наратив, що полегшувало інкорпорацію

---

[35] Стислий огляд московсько-литовських відносин у цей період див.: Martin, *Medieval Russia, 980–1584*, с. 303–308; детальний аналіз див.: А. А. Зимин, *Россия на пороге нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI века)*, Москва, 1972; Михаил Кромм, *Меж Русью и Литвой: западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в.*, Москва, 1995. Про формулювання московських претензій на Київ див. розвідку Бориса Флорі «Давньоруські традиції та боротьба східнослов'янських народів за возз'єднання» у кн.: Пашуто, Флоря, Хорошкевич, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*, с. 171–172.

[36] Про те, як Спиридон-Савва й автори «Повісти» розглядали литовські генеалогічні леґенди, див.: Олена Русина, «Київ–Троя: передісторії та історія міфологеми» у її ж: *Студії з історії Києва та київської землі*, Київ, 2005, с. 240–263, зокрема с. 243–251.

литовських руських еліт до московського суспільства. Під можливим впливом московських бояр – Ґедиміновичів із походження (зокрема Бєльських, Трубєцьких і Мстіславських) автори «Сказания» відкинули історію Спиридона-Савви про те, що Ґедимін був підданцем одного з руських князів, і вважали його нащадком Рюриковичів. Завдяки «Сказанию» імперську спадщину почала символізувати так звана «шапка Мономаха» – монарша корона центральноазійського походження, яку московські князі у світлі нової генеалогічної теорії нібито успадкували від свого київського предка Володимира Мономаха. Так київська спадщина посіла центральне місце у міті про походження московської монархії та надовго поселилася на сторінках московських літописів[37].

У другій половині XVI століття деякі московські автори називали Москву другим Києвом[38]. Але які масштаби мала ця ідентифікація з Києвом? Обмежувалася вона кількома книжниками і дипломатами чи охоплювала широкі кола московської еліти? Едвард Кінан, який першим поставив питання в такому ключі, обстоює думку, що придворні еліти кінця XV – XVI століття за культурою і традиціями стояли набагато ближче до татарських ханатів, аніж до київської спадщини, тому «немає причин уважати, ніби вони керувалися якоюсь теоретичною чи ідеологічною програмою», що спонукала б їх «возз'єднати східних слов'ян під прапором відновленої київської спадщини»[39]. Доналд Островскі не погоджується з деякими арґументами Кінана, але загалом приймає його погляд, що московський двір не вважав себе пов'язаним із київською традицією у якийсь суттєвий спосіб. На думку Островскі, київські зв'язки світським елітам накинула церковна верхівка, яка намагалася дистанціювати нову незалежну Московію і правлячі кола від татарського минулого[40]. Так чи ні, але для московських еліт навряд чи існував кращий спосіб порвати з нещодавнім татарським минулим, аніж наголосити римське, візантійське і врешті-решт київське коріння московської династії.

[37] Про «Сказание о князьях Владимирских» і леґенду про Мономаха див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, c. 171–176. Про київську тему в московських літописах див.: Флоря, «Древнерусские традиции», с. 163–167. Про важливість зв'язку з Києвом для конструювання генеалогії московських Рюриковичів див.: Norman W. Ingham, «Genealogy and Identity in the Rhetoric of Muscovite Rulership», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, c. 166–180.

[38] Див.: Олена Русина, «Київ як Sancta Civitas у московській ідеології та політичній практиці XIV–XVI ст.», у її ж: *Студії з історії Києва*, с. 172–199, зокрема с. 190.

[39] Keenan, «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors», c. 25 (укр. пер.: Кінан,«Російські міти про київську спадщину», с. 19).

[40] Див.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, c. 169–170.

Дискурс царства

Велике князівство Московське офіційно стало царством після формального сходження на престол Івана Грізного в 1547 році. Саме з цього року і цієї події починається історія Московського царства у більшості стандартних синтез російської історії. Але сучасники Івана Грізного і кілька наступних поколінь московитів сприймали шлях Московії до царства зовсім по-іншому. Мало того, і народна пам'ять і пізніша історична традиція пов'язували перетворення Московії на царство не зі сходженням на престол Івана IV, а із завоюванням Казанського ханату, яке відбулося за п'ять років потому (1552)[41]. Прикметно, що, звернувшись у 1557 році до константинопольського патріярха з проханням потвердити царський титул, сам Іван покликався не на свою висвяту, а на завоювання Казані й Астрахані (1552–1556). Цього самого арґументу вживала московська дипломатія, коли переконувала західних сусідів визнати новий титул правителя. Те, що Іван і його сучасники вважали початком царства, модерні історики часто вважають початком імперії. Завоювання Казані – це ключовий елемент в обох інтерпретаціях російської історії. У віртуальному діялозі крізь століття поновився знак рівности між термінами «цар» та «імператор», «царство» та «імперія». Самодержець XVI століття вважав завоювання Казанського царства доказом того, що він сам є царем, а сучасні історики вважають анексію неслов'янської казанської держави свідченням перетворення Московії не просто на царство, а на багатонаціональну імперію[42].

Як виглядає, обидві версії створення царства-імперії не враховують історичних прецедентів цих подій. Ще Іван III, дід Івана Грізного, 1487 року поставив царювати в Казані свого кандидата, а батько Івана Грізного Василій III поширив на Казань опіку Московії. Обидва правителі час до часу називали себе царями і згадували Казань або волзьких булгар у своєму титулі[43]. Що стосується багатоетнічного характеру московської

---

[41] Див.: Pelenski, «State and Society in Muscovite Russia», с. 237; Л. Н. Пушкарев, «Отражение истории Русского централизованного государства в устном народном творчестве XVI–XVII вв.», у кн.: *Россия на путях централизации*, ред. Д. С. Лихачев та ін., Москва, 1982, с. 250–255.

[42] Пеленський погоджується з цією тезою, коли пише: «До 1552 року вона [Московія] існувала передусім як великоруська держава... Згодом Росію перестали вважати гомогенною країною і почали вважати її імперією (державою держав), яка складається з різних царств, земель і міст» («State and Society in Muscovite Russia», с. 237).

[43] Див.: Хорошкевич, «Отражение представлений о регионах всея Руси и Российского царства в великокняжеской и царской титулатуре XVI в.», с. 102–127, зокрема с. 119–126.

держави, жителі Казані були не першими неслов'янами, яких завоювала Московія. Збирання «руських земель», так само як і «збирання» земель монгольських, часто означало, що під руку руських князів потрапляють неслов'янські підданці. «Житіє св. Стефана Пермського» дає добре уявлення проблем, із якими стикнулися місіонери XIV століття, що проповідували серед неслов'янського і нехристиянського населення монгольської Русі. Ця категорія населення кардинально розширилася після приєднання Новгородської землі. Таким чином погляд, що саме середина XVI століття була періодом «імперіялізації» Московії, має свої проблеми. Джефрі Госкінґ, приміром, визнає, що в 1552 році «московська Русь уже була багатонаціональною державою», і вважає завоювання Казані моментом, «коли Московія почала свою імперську кар'єру, завоювавши і вперше приєднавши неросійську суверенну державу»[44]. Вочевидь, можна погодитися з такою інтерпретацією завоювання Казані (якщо «російський» розуміти як «східнослов'янський»), але чи можна сказати, що саме так сприймали цей період тогочасні московські еліти?

Звісно, московські еліти епохи Івана Грізного, на відміну від нас, не знали, що за Казанню буде Астрахань, Західний Сибір і врешті-решт Центральна Азія. Крім того, вони мислили (точніше, артикулювали свої думки) передусім у категоріях держав і династій. Тому анексію волзьких ханатів розглядали як приєднання до руського царства двох нових царств. Вони також мислили в релігійних категоріях. Головна відмінність між анексією Казані та анексією Новгорода полягала в релігії: у першому випадку московити мали справу з нехристиянською мусульманською державою, натомість новгородців уважали просто християнами-відступниками. Крім цього, відмінність між двома історичними епізодами (про це йтиметься далі) у свідомості московських еліт далеко не була такою драматичною, як може здаватися нині. І сама анексія Казані, і її офіційне виправдання були закорінені в ранішій анексії Новгорода та інших руських держав. В обох випадках московські еліти покладалися на стару і добре розвинену концепцію вотчини, точніше патримоніяльних прав московських володарів на певну територію. Як показує випадок Казані, ця концепція не зважала на етнічність і релігію – все це мало що значило для царя, який уважав себе нащадком Авґуста і німцем із походження[45].

---

[44] Geoffrey Hosking, *Russia: People and Empire, 1552–1917*, London, 1998, c. 3.

[45] Іван Грізний нібито заявив це своєму золотареві-англійцю (пізніше ці слова процитував Джайлз Флетчер): «Я не росіянин, предки мої германці» («I am no Russe, my auncestors were

В літературі часто завважували, що уявні патримоніяльні права московських правителів на ті чи ті руські землі не мали нічого спільного з їхньою візією східнослов'янської споріднености цих земель[46]. Іван Грізний вважав Лівонію, так само як Казанський ханат, своєю вотчиною. Хоча в офіційних документах Іван Грізний окремо наводив роки свого російського, казанського і астраханського царювання, для новоздобутих царств окремих вінчань на царство не провадили. Ця практика вказує на продовження традиції, коли московський правитель додавав до свого титулу назву кожної нової землі, князівства чи країни, яку він завоював або отримав. Цар і царські дипломати у своїх листах обґрунтовували ці претензії, покликаючись, зокрема, на права, які здобули були Іван III і Васілій III. Отже, якихось великих змін у способах леґітимації царської влади і кордонів держави після завоювання Казані не сталося.

Московити не забували і про київське коріння своєї династії та патримоніяльні права, з цим пов'язані. В 1548 році на переговорах із литовськими послами стосовно визнання царського титулу Івана Грізного московські дипломати стверджували, що Іван успадкував його від свого предка, київського правителя Володимира Мономаха. Литовців цей арґумент не переконав, вони завважили, що Київ належав Литві, правитель якої і мав титульні права на «Київське царство»[47]. Цей територіяльний арґумент мало вплинув на династичне і патримоніяльне мислення московитів. Як показав Пеленський, київську тему використовували і для леґітимації завоювання Іваном IV Казані. До неї зверталися не дипломати, а царські літописці (якот автори Ніконівського та Львівського літописів) і автори творів, писаних під наглядом митрополита Макарія. Згідно зі «Степенной книгой», «Казаньская земьля, иже преже Болгарская земьля именовася, ея же оть иско-

Germanes» – див. Giles Fletcher, «Of the Russe Common Wealth» у кн.: Giles Fletcher, Jerome Horsey, *Russia at the close of the sixteenth century*, ed. Edward Augustus Bond, New York, 1856, с. 20; пор. рос. пер.: Джильс Флетчер, *О государстве Русском*, пер. М. А. Оболенский, Москва, 2002, с. 33; див. також:: A. M. Kleimola, «Genealogy and Identity among the Riazan' Elite», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 284–302, зокрема с. 284–285).

[46] На думку Кінана, патримоніяльні претензії московських зверхників сучасною дипломатичною мовою можна витлумачити як наявність певних «історичних інтересів» у реґіоні, див.: Keenan, «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors», с. 24, та його ж, «Muscovite Perceptions of Other East Slavs», с. 25–26 (укр. пер. відповідно: «Російські міти про київську спадщину», с. 18–19; «Сприйняття московитами інших східних слов'ян перед 1654 роком», с. 47–48).

[47] Див.: Русина, «Київ як Sancta Civitas у московській ідеології та політичній практиці XIV–XVI ст.», с. 189–190.

ни обладающе бяху Русьстіи государи отъ перваго великаго князя Рюрика, дани емлюще по Волге и до Хвалимьскаго моря и по Камѣ»[48].

Автори «Степенной книги» дуже вільно інтерпретували інформацію, яку знайшли у «Повісті временних літ». Вони розширили територію черемисів і мордви, які платили данину руським князям, від Оки аж до Ками та Каспійського моря, а також апропріювали Астрахань за допомоги нехитрого прийому: зідентифікували її як Тмутараканське князівство києворуських часів[49]. Одні московські автори утверджували патримоніяльні права Івана Грізного на Казань, ведучи його родовід через Дмітрія Донського до Володимира Мономаха і самого Володимира Великого. Інші, як-от автор «Казанской истории», заявляли, ніби Казань було засновано в Руській землі, що її навіть замешкували руські. Таким чином виправданню московської анексії слугував і етнічний арґумент. Найважливіше в усіх цих випадках те, що і придворні, і церковні книжники леґітимізували анексію Казані, так само, як анексію Новгорода, – нерідко покликаючись на київське коріння московської династії та влади.

Чи вважали сучасники завоювання Казані великою подією етнонаціонального характеру? В цілому відповісти на це питання важко, адже доводиться здебільшого покладатися на пізніші джерела. Скажімо, за часів Пєтра І побутували лубкові картинки, на яких миші ховали Казанського кота; судячи з усього, простий московський народ іще довго пам'ятав завоювання Казані, колись могутнього та небезпечного ворога. Той самий лубковий мотив показує, що простонародне сприйняття подій середини XVI століття не обмежувалося завоюванням Казані. Казанський кіт повторюється у вигляді Астраханського кота і Сибірського кота, це свідчить, що головна межа між московитами (мишами) і татарами (котом) проходила по етнокультурних лініях, а не по кордонах держав XVI століття[50]. Те, що ми знаємо про інкорпорацію татарських еліт у московське суспільство після завоювання Казані і Астрахані, свідчить, що етнічна відмінність татар сильно уповільнювала їхню інтеґрацію в московську політичну структуру.

---

[48] *ПСРЛ*, т. 21, ч. 2, с. 653 (англ. пер. наведено за: Pelenski, «Muscovite Imperial Claims to the Kazan Khanate (Based on the Muscovite Theory of Succession to the Lands of Kievan Rus')», у його ж: *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 189–212).

[49] «Азъторохань, иже преже зовомъ бѣ Тьмуторохань» (там само).

[50] Див. репродукцію лубка «Миші кота ховають» із зібрання М. П. Поґодіна на сайті Російської національної бібліотеки: www.nlr.ru/fonds/best/15.htm. Про смисл цієї лубкової картинки див.: Саид Фаизов, «Пробуждение империи в царствование Алексея Михайловича (официальная идеология Москвы и фольклор)», у кн.: *Украина и соседние государства в XVII веке*, с. 145–159.

Для московських еліт вони були культурно чужими, тому присяга на вірність московському царю, яка ґарантувала іншим місцевим елітам повну участь у московському політичному житті, була для татар лише початком нелегкого шляху – тільки перехід у православ'я відкривав перед ними двері до повноцінного московського «громадянства». Щоб увійти в них, вони мали стати «росіянами» і в політичному та релігійному сенсі, і в сенсі культурному[51].

Епоха Івана IV породила великі переселення, адже новгородські бояри, ремісники і купці, казанські еліти і старе московське боярство були змушені пересуватися країною, покидати опричні землі або вселятися туди. Масштабні переміщення спричинили великі зміни в ідентичності. Переселені князі та бояри за кожної нагоди шукали способу повернутися додому, але в довгій перспективі втрачали свої реґіональні ідентичності і набували нових. Облік військових одиниць в офіційних документах здійснювався тепер не за назвою удільного князівства чи провінції, звідки їх набрано, а за іменами начальників. Етнокультурні ідентичності утримали, однак, свої позиції серед еліт Касимовського, Казанського й Астраханського ханатів. На відміну від еліт інших реґіонів, тамтешні війська повністю зберігали свою осібну ідентичність в офіційних документах держави[52]. Тогочасні царські заяви, релігійні та історичні тексти етнічну належність марґіналізували або іґнорували, але вона й далі грала важливу роль у щоденному діловодстві держави та повсякденному житті царських підданців.

Парадокси нового Єрусалима

Істориків, які шукали проявів московської ідентичности, часто полонили політико-релігійні концепції, які буцімто побутували у горішніх прошарках ранньомодерного московського суспільства і могли впливати на ідентичність широкого загалу московитів. Увагу науковців найбільше привертала концепція Москви як Третього Рима. Більшість су-

[51] Про роль етнічних і релігійних чинників в інкорпорації татарських еліт у московське суспільство див.: Michael Khodarkovsky, «Four Degrees of Separation: Constructing Non-Christian Identities in Muscovy», у кн.: *Culture and Identity in Muscovy*, с. 248–266, зокрема с. 248–249; Janet Martin, «Multiethnicity in Muscovy: A Consideration of Christian and Muslim Tatars in the 1550s–1580s», *Journal of Early Modern History* 5 (2001), № 1, с. 1–23.

[52] Див.: Janet Martin, «Mobility, Forced Resettlement and Regional Identity in Moscow», с. 431–449.

часних істориків, які наголошують важливість цієї теорії, виводять її з послання псковського старця, ігумена Філофея до великого князя Василія III із закликом захистити справжнє християнство від єресі. Перші два Рими (власне Вічне місто і Константинополь) упали жертвами єресі, доводив Філофей, тому Москва (третій Рим) має боронити себе і справжню віру, бо четвертого Рима вже не буде. Філофеєві арґументи перебували в річищі концепції, згідно з якою московські князі є нащадками візантійських імператорів, яку утверджувала не лише Мономахова леґенда, а і згадуваний уже шлюб Івана III із Софією Палеолог. У цій перспективі Московія поставала твердинею істинного християнства, а на плечі московських князів лягала особлива відповідальність за обстоювання віри[53]. Дослідники тієї епохи списали стоси паперу, аналізуючи концепцію Москви – Третього Рима, але факт лишається фактом: до кінця XVI століття немає свідчень, що ця теорія була популярна чи бодай добре відома у Московії, тому Едвард Кінан убачає в ній лише «результат наукового непорозуміння»[54].

Чому ж тоді цій концепції приділено стільки уваги в науковій літературі? Почасти тому, що джерела XVI століття дають чіткі свідчення: московські правителі взагалі та Іван Грізний зокрема вважали, що їхня віра і їхня церква – єдино правильні, решту поглинула єресь. На утвердження цього погляду працювало й те, що після Флорентійської унії московське православ'я відособилося від християнського світу (і Римського, і Константинопольського)[55]. Але якщо й існувала теорія, яка систематизувала і леґітимізувала цей погляд, то це була концепція Москви як нового

---

[53] Про Московію як Третій Рим див.: David M. Goldfrank, «Moscow, the Third Rome», у кн.: *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, ed. by Joseph L. Wieczynski, т. XXIII, Gulf Breeze, Fla., 1981, с. 118–121; Н. В. Синицина, *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVII вв.)*, Москва, 1998; Paul Bushkovitch, «The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia», *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3–4 (December 1986), с. 355–376, зокрема с. 358–363; Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, с. 219–243. Про вплив візантійської традиції на московські політичні практики див.: там само, с. 164–218. Про вплив візантійської спадщини на Московію після падіння Константинополя див.: Ihor Ševčenko, «Byzantium and the East Slavs after 1453» у його ж: *Ukraine between East and West*, с. 92–111 (укр. пер.: Ігор Шевченко, «Візантія та східні слов'яни після 1453 року» у його ж: *Україна між Сходом і Заходом*, с. 99–120).

[54] Keenan, «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors», с. 26 (укр. пер.: Кінан, «Російські міти про київську спадщину», с. 21).

[55] Огляд історії московського православ'я XVI століття див.: Crummey, *The Formation of Muscovy*, с. 116–142; Paul Bushkovitch, *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York and Oxford, 1992, с. 10–50; Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, с. 144–163.

Єрусалима (варіянт – нового Ізраїлю), а не Третього Рима. Перша згадка про Москву як новий Єрусалим з'являється у листі архиєпископа Вассіана (Рила) Івану III, написаному після «стояння» на річці Угрі в 1480 році. Згадки про Москву як новий Ізраїль можна знайти у текстах XVI–XVII століть, зокрема в «Степенной книге» і творах Івана Тімофєєва про Смуту[56]. Наскільки нам відомо, світські та церковні лідери Московії бачили Москву як новий Єрусалим, а не як Третій Рим. Боріс Ґодунов планував перебудувати Москву на взірець Єрусалима, а патріярх Нікон мав свою візію долі Москви як нового Єрусалима[57]. З часом цю концепцію почали використовувати і для того, щоб наголосити винятковий статус московського православ'я, і для того, щоб розвивати зв'язки з іноземними православними громадами. Виглядає, що в XVI столітті переважав перший із цих двох підходів.

Віра в унікальність і найвищу істинність московського православ'я виступала каталізатором формування осібної московської ідентичности. У сфері міжнародних відносин вона допомагала провести чіткий кордон між Московією та її найближчими сусідами (в тому числі руськими землями Великого князівства Литовського і згодом Речі Посполитої). Московські книжники використовували релігійний чинник, щоби виправдати завоювання Новгорода і Казані. Приміром, у статті за 1471 рік про завоювання Новгорода Іваном III, яку додали до Новгородського літопису за правління його онука Івана Грізного (т. зв. «список Дубровського»), сказано: «князь велики Иван Васильевичь всеа Руси ходилъ ратми на Великии Новгородъ, за ихъ неправды, за ихъ отступление къ Латынству»[58]. Але все перевершує

---

[56] Див.: Пол Бушкович, «Православная церковь и русское национальное самосознание XVI–XVII вв.», *Ab Imperio*, № 3 (2003), с. 1017–1018.

[57] Про концепцію Москви як нового Єрусалима та її відображення в московській політичній думці, архітектурі, мистецтві і ритуалі див.: Андрей Баталов и Алексей Лидов, *Иерусалим в русской культуре*, Москва, 1994; Daniel B. Rowland, «Moscow – the Third Rome or the New Israel», *Russian Review* 55 (1996), с. 591–614; Joel Raba, «Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem», *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 50 (1995), с. 297–308; Michael S. Flier, «Court Ceremony in an Age of Reform: Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual», у кн.: *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, с. 73–95.

[58] *ПСРЛ*, т. 4, ч. 1, *Новгородская четвертая летопись*, 2-е изд., вып. 2, Ленинград, 1925, с. 498; пор. 3-тє вид. – репринт трьох випусків в одному томі з новими передмовами А. Ґ. Боброва та Б. М. Клосса: Москва, 2000 (англ. пер. наведено за: *The Chronicle of Novgorod, 1016–1471*, London, 1914, с. 205; репр.: Hattiesburg, Miss., 1970). Див. також нове окреме видання цього списку: *ПСРЛ*, т. 43, *Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского*, Москва, 2004, с. 188.

православне завзяття, з яким духівництво та світські слуги Івана Грізного нападалися на мусульманську віру захисників Казані. Судячи зі спрямованого на «невірних» татар релігійного шалу, московська церква, позбувшись візантійського контролю та ханської залежности, не тільки відновила весь антиязичницький арсенал середньовічних полемістів, а й істотно його збагатила. Послання митрополита Макарія напередодні казанського походу, а також відповідні сторінки московських літописів сповнено посиланнями на вічну боротьбу християнства та ісламу. В одному з літописів, укладеному при дворі царя, сказано:

> И Божіею милостію и православнаго царя Ивана Василіевича великою вѣрою, по его желанію сердечному, предаде ему Господь Богъ безбожныхъ Татаръ Казаньскыхъ, и безсерьменьскую ихъ вѣру благочестивый государь разори и мизгити ихъ разъсыпа и попра и мрачныя ихъ мѣста своимъ благочестіемъ просвѣти и Божіа церкви воздвигну и православіе устрои и архіепископію и многое священьство по церквамъ учини своею вѣрою желанною Божіа любве[59].

Літописець не перебільшував. У Казані справді відкрили архієпископську катедру, і колишні християнські підданці ханів Золотої Орди, забувши про релігійну толерантність своїх колишніх правителів, заходилися брутально навертати їхніх нащадків у православ'я. В цьому Монгольська імперія напевно не була взірцем державного будівництва для московських царів: довгий час їх явно спокушала модель одноконфесійної держави, а не багатоетнічної імперії. В листі 1556 року новому архієпископу казанському Ґурію Іван Грізний писав, що навернення нехристиян – це священний обов'язок церкви[60]. Тема всехристиянської боротьби проти ісламу фігурує і в листуванні Івана Грізного з польським королем Стефаном Баторієм, головним царевим ворогом у Лівонській війні. В посланні 1581 року Іван постійно звертається до теми мусульман, – і коли картає Баторія за порушен-

---

[59] *ПСРЛ*, т. 13, *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*, 3-е изд., Москва, 2000, [ч. 1], с. 251; пор. 1-е вид. у двох частинах: Москва, 1904 і 2-ге вид.: *Патриаршая или Никоновская летопись*, Москва, 1965 (англ. пер. наведено за: Pelenski, «Muscovite Imperial Claims to the Kazan Khanate», c. 196).

[60] Див.: *Продолженіе Древней Россійской Вивліофики*, ч. V (С.-Петербург, 1789); пор.: «Память Архіепископу Гурью Казанскому и Свіяжскому», *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедициею Императорской Академии наук* [*ААЭ*], т. I, № 241, С.-Петербург, 1836, с. 259–261. Про нехристиян у ранньомодерній Росії див.: Khodarkovsky, «Four Degrees of Separation», c. 258.

ня присяги (на думку царя, неприпустиме навіть у мусульманських краях: «и в бесерменскихъ государьствахъ тово не ведетца, чтоб роту и правду переступити»), і коли закликає не проливати невинну християнську кров для «гордости и корысти», і коли закидає королю, що, не припиняючи війни та виснажуючи як Руську землю, так і Литву, той віддає християнство на поталу *бесерменом*[61].

Ставленням до «невірних» мусульман властиве Іванові IV почуття релігійної вищости не вичерпувалося. Іноді важко позбутися враження, що він і Стефана Баторія мав не зовсім за християнина. 1579 року Іван писав до нього: «А ил еси в державе бесерменской, а вера латынская – полухристиянство, а паны твое вѣруют иконоборную ереси люторскую. А ныне слышимъ, что в твоей земли ариянская вера начинается явно»[62]. Тут ми бачимо згадки про мусульманську віру османців, васалом яких був Семигород (Трансильванія), батьківщина Баторія; нападки на католицизм; закид на адресу протестантських громад і паралель із ранніми християнськими єресями. Звісно, в Московії не самий лише Іван Грізний уважав інші конфесії «недохристиянськими» або й відверто єретичними. Автор «Повести о прихожении Стефана Батория на град Псков» назвав Баторія «литовский безбожный король» і протиставляв йому православного царя Івана Грізного[63]. За обставин переможної війни ганити ворога було легко, але коли фортуна відвернулася від Московії, як-от 1581 року, офіційна риторика істотно пом'якшувалася. Щойно Іван IV вирішив розіграти антиосманську і антимусульманську карту, щоб заручитися підтримкою папи і припинити війну з литовцями, його риторика змінились. Іван спробував переконати Баторія, що він сам і московська держава толерантні у релігійному плані. Цар навіть натякнув, що «латинська» та «грецька» віри можуть бути одним і тим самим.

---

[61] Див.: «Послание польскому королю Стефану Баторию 1581 года», у кн.: *Послания Ивана Грозного*, подг. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье под ред. В. П. Адриановой-Перетц, Москва, 1951, с. 213–238, зокрема с. 217, 229, 232; пор.: *Памятники литературы Древней Руси*, т. 8: *Вторая половина XVI века*, сост.: Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Москва, 1986, с. 180–217, зокрема с. 186, 204, 208; див. також: *БЛДР*, т. 11, *XVI век*, Москва, 2001 (електронна версія: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9121).

[62] Див.: «Послание польскому королю Стефану Баторию 1579 года», у кн.: *Памятники литературы Древней Руси*, т. 8, с. 174–179, зокрема с. 174; див. також: *БЛДР*, т. 11 (http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9120).

[63] «Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков», *Памятники литературы Древней Руси*, т. 8, с. 400–477, зокрема с. 423, 424; див. також *Воинские повести Древней Руси*, сост. Н. В. Понырко, Ленинград, 1985, с. 298–345, зокрема с. 312.

Примирлива заява царя була реакцією нібито на слова польсько-литовських послів, що Лівонія має підлягати Стефанові, бо це католицька земля, а він католицький правитель. Іван парирував тим, що посли суперечать ученню папи і рішенням Флорентійського собору, відповідно до яких латинська і грецька віра урівнювалися між собою. Цар заявив, що польська шляхта порушує папські настанови, змушуючи людей переходити з грецької віри у латинську, натомість у Московії переходити з католицизму у православ'я нікого не змушують. «А у насъ которые в нашей земли держать латинскую веру, – писав цар, – и мы их силою от латинское веры не отводим и держимъ ихъ въ своемъ жаловании зъ своими людми ровно, хто какой чести достоин, по их отечеству и по службе, а веру держать какову захотят»[64]. Цареві арґументи становлять для нас особливий інтерес, і то не тільки своїми риторичними поворотами, а й через те, що оприявнюють зв'язок між релігією та експансією Московії на захід, у неросійські і неправославні землі.

Цар поводився дуже прагматично і гнучко, коли йшлося про здобуття нових територій. Він уважав Лівонію своєю вотчиною і, здається, не дуже переймався тим, що цей край населяють католики-німці, а не православна русь[65]. Хоча в офіційному дискурсі держави та православної церкви протестантів трактували як іще гірших ворогів справжнього християнства, ніж католики, Іван IV та його наступники мали зважати на реалії сконфесіоналізованої Европи – союзників проти католицької Речі Посполитої Московія знаходила здебільшого серед протестантських князів. Виглядає також, що цар ставився до своїх неправославних підданців-християн і гостей доволі толерантно, чого їм не могли ґарантувати західні володарі реформаційної та контрреформаційної доби. Принаймні цар міг запевнити англійських купців, що їм самим та їхнім товарам нічого не загрожує, натомість в Англії королева Єлизавета не могла цілком убезпечити іноземних купців, яким завдавали шкоди й образ її англіканські підданці[66].

---

[64] *Послания Ивана Грозного*, с. 229–230.

[65] Там само, с. 223, 224, 227.

[66] Про порівняння релігійної толерантности до іноземних купців в Англії та Московії XVI століття див.: Maria Salomon Arel, «Don't Ask, Don't Tell: Merchant Diasporas, Xenophobia, and the Issue of Faith in Muscovite Russia», доповідь, виголошена на конференції «The Modern History of Eastern Christianity: Transitions and Problems» у Гарвардському університеті 26–27 березня 2004 року. Про різні інтерпретації принципів релігійної толерантности серед англійських і московських іншовірців див.: Anna Yu. Seregina, Mikhail V. Dmitriev, «Two Views on Religious Toleration in the Sixteenth Century: Robert Persons and Starets Artemij», у кн.: *Etre catholique – être orthodoxe – être protestant: Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne*, réun. et publ. par M. Derwicz, M. V. Dmitriev, Wroclaw, 2003, с. 89–109.

У міжчассі московська релігійна політика на сході еволюціонувала: тотальний християнський наступ поступався мирному прозелітизму і сяк-такій толерантності до ісламу. Аґресивний прозелітизм 1550-х років був радше винятком, аніж правилом царської політики на мусульманському сході. Той факт, що замирення Казанського ханату, де розгорнули були масштабну антиісламську програму, забрало п'ять років, напевно став Іванові IV наукою. Мало того, треба було запевнити кримського хана і турецького султана, які трактували себе як оборонців ісламу в реґіоні, що московська експансія у середньому та нижньому Надволжі не загрожує їхній релігії[67]. Коли 1567 року кримський хан Девлет Ґерай зажадав, аби Іван IV віддав Казань і Астрахань Криму, бо вони належать до мусульманського світу і там правили хани з династії Ґераїв, цар відповів, що ці ханати належать до його вотчини, і він раніше вже правив одним мусульманським «юртом»*, Касимовським ханатом, натякаючи, що релігійні відмінності не визначають кордонів його держави[68].

Що це все каже про реалії імперської політики Івана Грізного? Здається, одинокою справжньою вірою він завжди вважав грецьку, але не дозволяв релігійній риториці духівництва занадто впливати на прикордонну політику і ставити під загрозу потенційне розширення держави. Як відзначив Андреас Капелер, московська експансія на схід тривалий час відрізнялася від заморської експансії европейських держав тим, що її не супроводжувала активна місіонерська діяльність[69]. Думаю, можна резонно припустити, що політика релігійної толерантности і прагматизму, успадкована Московією від колишніх татарських зверхників, була однією з причин колосальних успіхів цієї держави у східному наступі XVI–XVII століть. Зрештою, релігійна політика Москви на порубіжжі робила її радше другим Сараєм – столицею Золотої Орди, – аніж третім Римом чи новим Єрусалимом.

---

[67] Див.: Khodarkovsky, «Four Degrees of Separation», с. 258–260. Наступна хвиля державного християнського прозелітизму на східних кордонах Московії розгорнулася аж на початку XVIII століття. Див.: Andreas Kappeler, *The Russian Empire: A Multiethnic History*, Harlow, 2001, с. 52–56 (укр. пер.: Андреас Каппелер, *Росія як поліетнічна імперія: Виникнення. Історія. Розпад*, пер. з нім. Х. Назаркевич, Львів, 2005, с. 45–48, зокрема с. 47).

* «Юрт» у тюркських мовах означає як народ, так і родові землі, певну округу (в Кримському ханаті), частину улусу або й цілий улус. – *Прим. перекладача.*

[68] Див.: Michael Khodarkovsky, *Russia's Steppe Frontier: The Making of a Colonial Empire, 1500–1800*, Bloomington and Indianapolis, 2002, с. 115–116.

[69] Див.: Kappeler, *The Russian Empire*, с. 55–56 (укр. пер.: Каппелер, *Росія як поліетнічна імперія*, с. 47).

Русь проти Литви

У Лівонській війні (1558–1583) на боці Литви воювало багато руських загонів, зокрема вперше брав участь у міжнародному конфлікті реєстровий загін запорозьких козаків. Отже, ця війна давала московитам унікальну нагоду виразити свої думки і почуття щодо етнічних і релігійних родичів по той бік кордону. Вони могли засуджувати литовську Русь за напад на Московію або пробувати заручитися її підтримкою і перетворити на «п'яту колону» у війні проти католицької польсько-литовської держави. Парадокс (звісно, з погляду сучасного дослідника) полягав у тому, що ми не бачимо жодної спроби московських стратегів чи книжників скористатися такою нагодою. Дискурс, вибраний московською стороною на переговорах із Великим князівством, обертається майже винятково довкола патримоніяльних і династичних прав царя[70].

Брак уваги до литовської (з 1569 року польсько-литовської) Русі в офіційних документах і літературних творах, дотичних до Лівонської війни, виглядає справжньою аномалією, якщо взяти до уваги численні згадки у тих самих документах про київське коріння московської династії і церкви. Листи Івана Грізного до Стефана Баторія, в яких цар зазначає, що походить із династії Рюриковичів, а отже, має перевагу перед вибраним королем; чи «Великие Минеи Четьи» митрополита Макарія зі статтями про святих Михайла і Федора Чернігівських, убитих за наказом Батия, що наголошували загальноруський момент антитатарського опору; чи «Казанская история» («История о Казанском царстве»), де київське коріння Івана Грізного служить виправданням завоюванню ханату[71], – хоч який текст візьми, всі вони свідчать про беззаперечну важливість київської спадщини для самоідентифікації московських еліт. Схоже, що «нове відкриття» Києва московськими книжниками наприкінці XV століття та інкорпорація київської історії в офіційну генеалогію московських правителів у перші десятиліття XVI століття у другій половині цього століття стали невилучним складником мос-

[70] Див.: Филюшкин, «Вглядываясь в осколки разбитого зеркала».

[71] Див.: «Послание польскому королю Стефану Баторию 1579 года», с. 176; «Из Великих минеи четьих Макария», *Памятники литературы древней Руси*, т. 8, с. 478–549, зокрема с. 484–488, 496, 524; див. також електронну версію в: *БЛДР*, т. 12: www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9890; «История о Казанском царстве», у кн.: *Хрестоматия по древней русской литературе*, с. 276–285, зокрема с. 278; електронну версію див. у: *БЛДР*, т. 10, *XVI век:* www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5148 («Казанская история»); пор. факсиміле рукописної книги XVII століття на сайті бібліотеки Московської духовної академії: http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=204&pagefile=204-0005.

ковської мітології та історичної ідентичности. Іван Грізний вірив у це уявне минуле, так само як і його підданці, принаймні ті, хто брав перо і записував свої думки для нащадків. У другій половині XVI століття коло таких авторів не обмежувалося книжниками при царському чи митрополичому дворі – серед них були політичні еміґранти, як-от Андрєй Курбський, чи руські дворяни в полоні у татар, як-от гаданий автор «Казанської історії».

Чому ж тоді московити не використовували історичне знання для встановлення зв'язку (неґативного чи позитивного) зі своїми руськими родичами у Польщі та Литві? Є кілька способів пояснити цей, здавалось би, парадокс. По-перше, на відміну від зламу XV–XVI століть, у другій половині XVI століття московити вже не вели воєн за київські території і через це мали менше стимулів утягуватися в діялог про права на київську спадщину. По-друге, відчуття етнічної солідарности з іноземними підданцями серед московських еліт ніколи не було сильним. У листах до Стефана Баторія Іван Грізний жодного разу не згадував належність до руського народу або православної релігії східнослов'янських підданців Баторія. Він називав руських жителів литовського прикордоння за містами, себто «оршани», «дубровляни», а також «*твои* [Баторія] *украинные люди*»[72]. Не мислили московити і в категоріях релігійної єдности: справжня релігія закінчувалася для них кордонами царської держави. Як свідчать московські документи про зустріч царя з папським леґатом Антоніо Посевіно в 1582 році, Іван Грізний дуже неохоче обговорював розкол між християнським Сходом і Заходом без митрополичого благословення[73].

Ставлення московитів XVI століття до стародавнього Києва багато в чому нагадувало ставлення ранньомодерних християн до юдеїв: шукаючи в образі біблійних євреїв розради і порівнюючи себе з євреями в єгипетському полоні, вони, однак, не могли провести позитивну лінію між історичними євреями Ізраїлю, яких ушановували в молитвах, і євреями своєї країни, яких ганили і переслідували. У випадку євреїв існував принаймні риторичний поворотний момент (розп'яття Ісуса Христа), коли християни

---

[72] Див.: «Послание польскому королю Стефану Баторию 1579 года», с. 212.

[73] Див.: Keenan, «Muscovite Perceptions of Other East Slavs», с. 24–29 (укр. пер.: Кінан, «Сприйняття московитами інших східних слов'ян перед 1654 роком», с. 50–52); пор.: Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, с. 211–212. Пол Бушковіч поставив був під сумнів чільну роль московської світської влади загалом та Івана IV зокрема у виборі ієрархів московської церкви. Див.: Paul Bushkovitch, «The Selection and Deposition of the Metropolitan and Patriarch of the Orthodox Church in Russia, 1448–1619», у кн.: *Etre catholique – être orthodoxe – être protestant*, с. 123–150.

вже не могли вважати їх добрими і асоціювали тільки зі злом, але московити не мали такого поворотного моменту стосовно киян. Звісно, можна припустити, що політична лояльність ранньомодерних киян до неруських і неправославних королів, а також небажання підтримати московську схизму супроти Константинополя після Флорентійської унії надавали їм «некошерного» вигляду в очах московитів XVI століття. Та все-таки вражає колосальна різниця у ставленні офіційного московського дискурсу до середньовічних київських князів і ранньомодерної литовської русі. Якщо перші були своїми, то другі – «чужими». Для московитів найважливіші кордони тієї епохи уособлювали династія і патримоніяльна держава, а не етнічна належність чи навіть спільна релігія.

Мало який випадок настільки наочно показує складне почуття відчужености двох паростей Русі, як «литовська» одисея Андрєя Курбського. Один із очільників московського війська, який штурмував мури Казані в 1552 році, в 1564-му Курбський перейшов на бік ворогів царя під час Лівонської війни. Він фактично пішов за прикладом багатьох князів XV століття, що втікали до Литви від несприятливих політичних обставин у Московії. Різниця у ставленні до Курбського після його втечі в Литву старого (Іван IV) і нового (Зиґмунт Авґуст) сюзеренів красномовно свідчить про різні концепції лояльности правителеві в Московії й у Великому князівстві Литовському. Іван IV вважав вчинок Курбського зрадою (такі дослідники, як Ліхачов, інтерпретували це як «зраду батьківщини»), натомість при польському дворі й у Великому князівстві до переговорів князя в 1569 році про перехід на службу Габсбурґам поставилися з розумінням, це не викликало там неґативної реакції[74]. Московія вимагала лояльности до особи правителя, а у Великому князівстві кожен шляхтич у мирний час мав право обирати собі сюзерена[75]. Попри таке ставлення до нього, Курбський, оселившись після втечі в литовській Русі, почувався там іноземцем. Навіть якщо не брати до уваги приписувану Курбському «Историю о Великом князе Московском», де автор називає себе «странны и пришельцы»[76], існує достатньо підстав

---

[74] Див.: Auerbach, «Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskii and National Consciousness in the Sixteenth Century», с. 11–25, зокрема с. 14–17.

[75] Князь Дмитро Вишневецький, леґендарний засновник Запорозької Січі в XVI столітті, міг спокійно повернутися до Зиґмунта Авґуста, запропонувавши перед тим «добровільну службу» Іванові IV. Про Вишневецького (в українському фольклорі Байду) див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VII, *Козацькі часи – до року 1625*, Київ, 1995, с. 114–127.

[76] Див.: *Prince A. M. Kurbsky's History of Ivan IV*, ed. and transl. J. L. I. Fennell, Cambridge, 1965. Уривки з цього твору (ориґінал і переклад сучасною російською мовою) див.: Андрей Курбский, «История о Великом князе Московском», у кн.: *Памятники литературы Древней*

твердити, що сусіди Курбського вважали його «іншим». Вони назвали його «московитом», що Курбському не подобалося: одного разу це навіть спровокувало бійку з «напасником». Ні одруження з волинянкою, ні активна участь у реґіональній політиці, ні те, що його обрали послом на сейм 1573 року, ні оборона православ'я проти наступу Реформації не змінили переконання шляхетського оточення, що Курбський – іноземець. Протидія Курбського західним впливам і мовній полонізації охолодила врешті-решт стосунки навіть із його волинським покровителем, князем Костянтином (Василем) Острозьким, сином героя битви під Оршею[77].

Почуття іншости щодо польсько-литовської Русі серед московських еліт ясно висловив автор «Повести о прихожении Стефана Батория на град Псков» – твору, у якому йдеться про оборону міста в 1581 році[78]. Події облоги, а також текст «Повісти» свідчать про нове відчуття лояльности до московських правителів з боку міста, яке було захоплене Москвою щойно на початку XVI століття. В той час анонімний автор «Сказания о Псковском взятии» наголошував, що від самого початку Руської землі Псковом князі не правили, і журився втратою містом свободи, тепер «не иноверными, но и своими единоверными людьми»[79]. Його наступник, автор «Повести о прихожении Стефана Батория...», навпаки, не тільки вважав, що Псков на-

---

Руси, т. 8, с. 218–399, зокрема с. 376; цілий текст із перекладом А. А. Алєксєєва і з коментарями А. А. Цехановіча вміщено зокрема у: *БЛДР*, т. 11; електронна версія: www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=9862. Арґументи проти автентичности «Истории» див.: Edward L. Keenan, «Putting Kurbskii in His Place, or: Observations and Suggestions concerning the Place of the History of the Grand Prince of Muscovy in the History of Muscovite Literary Culture», *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 24 (1978), с. 131–162. Услід за Кінаном, я вважаю «Историю» Курбського плодом зусиль московських книжників XVII століття. Серед ознак пізнішого походження твору – використання автором (або авторами) поняття *«отечество»* стосовно московської держави, не характерне для творів XVI століття у Московії та в руських землях Речі Посполитої.

[77] Див.: Auerbach, «Identity in Exile», с. 18–22. Стосовно трактування вчинку Курбського як зради батьківщини див. вступ Ліхачова «На пути к новому литературному сознанию» до кн.: *Памятники литературы Древней Руси*, т. 8, с. 5–14, зокрема с. 9 (пор. електронну версію у: *БЛДР*, т. 11, www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=8868).

[78] Про дискурс, що його використовували царський двір і православна церква під час полоцької кампанії 1562–1563 років, див.: Sergei Bogatyrev, «Battle for Divine Wisdom. The Rhetoric of Ivan IV's Campaign against Polotsk», у кн.: *The Military and Society in Russia*, 1450–1917, ed. Eric Lohr, Marshall Poe, Leiden, 2002, с. 325–363.

[79] Див.: «Сказание о Псковском взятии», у кн.: *Хрестоматия по древней русской литературе*, с. 257–260; пор. електронну версію: *БЛДР*, т. 9, *Конец XIV – первая половина XVI века*, www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5098 («Повесть о псковском взятии»).

лежить до Руської землі і має одну з Московією релігію, а й не вбачав нічого поганого у діях Івана Грізного та його предків. Автор особливо вихваляв царя: «от бога первопрестольный християнский царь во вся четыре конца вселенныя, совершенныя его ради святыя християнския вѣры хранящего и тверде сию держати и хранити непорочне и повелевающего»[80]. Автор «Повести» розглядав оборону Пскова як захист православної християнської віри царем, на якого нападав безбожний «люторский король».

Чи справді оборонцям Пскова йшлося саме про віру, питання дискусійне. Випадок Смоленська, який Московія здобула на початку XVI століття (до цієї теми звернувся свого часу Міхаїл Кром), показує роль економічних і соціяльних чинників, які спонукали міське населення колишніх «литовських» міст приймати владу московського царя[81]. Твір про оборону Пскова дає нам змогу ліпше зрозуміти якщо не мотиви оборонців, то дискурсивні стратегії книжників XVI століття, спрямовані на зміну лояльностей та ідентичностей.

Анонімний автор зображував псковський конфлікт як протистояння Руської землі на чолі з *российским* царем і Литовською землею на чолі з «литовським королем» Стефаном Баторієм (що його в «Повести» часом називано польським)[82]. Псков, згідно з анонімним автором, належав до Руської землі і царської вотчини, а його захисники були готові померти «от литовских рукъ». «...Не предадим государя нашего града Пскова, – писав автор, – польскому королю Степану»[83]. Автор «Повісти» не лише не розрізняє Литву і Польське королівство, називаючи Річ Посполиту та її правителя Литовською землею і литовським королем, а й не розрізняє «литовських» і руських воїнів в армії Баторія. Всі нападники без розбору були для нього литовцями і однаково уособлювали сили зла, що й не дивно для людини, яка очевидно пережила облогу, але не мала безпосередніх контактів із ворогом.

Авторське трактування тем, пов'язаних із руськими землями Великого князівства Литовського, до певної міри пояснює його етнокультурну глухоту. У «Повісті» є дві згадки про місто Полоцьк, під цим оглядом дуже промовисті. У першій сказано, що Полоцьк – колишнє литовське місто, яке

---

[80] «Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков», с. 400.
[81] Див.: Михаил Кром, «Местное самосознание и централизованное государство: Смоленск в XVI веке», у кн.: *Die Geschichte Rußlands*, с. 128–136.
[82] Баторія також названо «литовским начальником» «окаяннаго» и «всегорделиваго языка» (народу): «Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков», с. 444.
[83] Там само, с. 448.

завоював цар, і ніяк не згадано руське походження міста чи його жителів. У другій автор згадує полоцького стрільця, який перейшов на бік оборонців Пскова. Про нього написано «преже бывый руский», який прийшов з «литовского войска»[84]. Ймовірно цей стрілець служив у Полоцьку, коли місто належало царю, але, за логікою наративу, перестав бути «руським», щойно опинився під орудою литовців. Те саме, вочевидь, стосувалося самого Полоцька: місто могли вважати руським лише доки воно підлягало царевій юрисдикції.

Використовуючи поняття «литовський» і «руський», автор «Повісти» вдавався радше до політичних, аніж до етнічних категорій. Виглядає, що в розумінні тогочасних московських книжників ідентичність особи або місця залежала від державної влади, якій вони підлягали. Раз руське населення жило під литовською владою, то його вважали «литовцями». Для того, щоб московські еліти вважали когось людиною руською, слід було не просто належати до православної церкви, а й бути підданцем православного царя. Крізь таку призму на московську Русь дивилися їхні родичі з того боку кордону. Політичне означення «московити» стосовно московської Русі вживали не лише етнічні поляки і литовці, а й польсько-литовські русини, найближчі родичі московитів, які поняття «руський» застерігали за собою. Політична ідентичність домінувала обабіч кордону.

Походження Великої Русі

Московська Русь – це перша держава, з якої ми можемо вивести ідентичність сучасної Росії як однієї з трьох східнослов'янських націй. Московська Русь демонструє в зародковій формі деякі елементи проєкту ідентичности (ставлення до влади, політичних інституцій, індивідуальних прав, релігії та «іншого»), які вплинули на формування того, що західні історики середини XX століття називали російським способом думання. Формування осібної етнонаціональної ідентичности в московській Русі відбулося набагато раніше, ніж формування окремої української та білоруської ідентичностей у Речі Посполитій. Серед тамтешніх руських еліт середини XVI століття домінували місцеві лояльності, але ми не знаходимо там паралельних зародкових елементів пізніших української і білоруської ідентичностей. Чому так сталося? Відповісти на це питання має допомог-

[84] Там само, с. 406, 462.

ти порівняння політичних і етнокультурних чинників, які впливали на цей процес у південно-західній і північно-східній Русі.

Для початку слід наголосити важливу роль монгольського панування у формуванні ідентичности в північно-східній Русі. Тут можна поширити арґументи евразійців про поважний вплив монголів на московські політичні структури й економіку і на сферу етнонаціональної ідентичности. Монгольська влада не ускладнила (всупереч Черєпніну) формування «великоруської народности». Навпаки, вона створила важливі передумови для виникнення характерних властивостей і ареалу цієї народности. Монгольська доба визначила межі майбутньої великоруської території на південному заході і на сході; вона також об'єднала новгородців з їхніми західноруськими діялектами в одну політичну структуру з широкою масою східнослов'янського населення на сході. Мало того, завдяки монгольському домінуванню еліти цих територій виробили відчуття єдности, адже їхня політична батьківщина була автономною частиною Золотої Орди під управлінням свого великого князя. Все це давало фору в проєкті творення окремої ідентичности, якої не мали руські землі, що жили поза сферою влади монголів. Навіть «возз'єднані» в одній литовській державі у XIV–XV століттях, руські землі ніколи не становили окремого великого князівства (чого руські еліти марно намагалися досягнути в часи Свидриґайла). Ба більше, політичні амбіції місцевих еліт ніколи не обмежувалися руським ґетом, адже вони мали доступ до керування цілою литовською державою, і цей привілей суттєво уповільнював розвиток окремої ідентичности.

Коли ординці нарешті усвідомили, яку небезпеку становить об'єднана монгольська Русь, і намагалися підважити її, інколи надаючи титул великого князя кільком руським князям одночасно, вже було пізно: зупинити консолідацію північно-східної Русі під проводом одного князівського роду це не могло. Отже, виникнення автохтонної московської держави та зміцнення правлячої династії треба вважати ще одним побіжним наслідком монгольського правління, який сприяв націєтворчому проєктові на північному сході. Дедалі більша централізація Московії впродовж XVI століття допомогла формуванню почуття спільности, яке прийшло на зміну множинним лояльностям періоду роздроблености. Коли саме це могло статися? Брак автентичних джерел за XIV століття ускладнює пошуки джерел ідентичности монгольської Русі. На перший план виходить середина і друга половина XV століття, якому належать найраніші списки пам'яток Куликовського циклу, – період активного конструювання цієї ідентичности. Боротьба за звільнення з-під татарської влади в XV столітті не тільки стала

спільною справою московської еліти, а й започаткувала міт про походження, звернений, згідно з законами жанру, у минуле, в цьому випадку в 1380-ті роки.

Відокремлення московської церкви від решти християнського світу після Флорентійської унії також сприяло розвиткові осібної етнокультурної ідентичности серед московських еліт. Принагідні алюзії московських книжників до Третього Рима слід розглядати як прояв «ментальности обложеної фортеці», яка виявилася надзвичайно ефективною як націєтворчий інструмент. Відокремлені християнською вірою від мусульман та іншовірців на сході, православ'ям від католиків і лютеран на заході, розколом у стосунках із Константинополем від руського православ'я, яке й далі визнавало юрисдикцію вселенського патріярха, московити кінця XV–XVI століття перебували у дуже вигідному для формування власної ідентичности становищі. Церква не лише відокремлювала їх від решти світу. Вона також руйнувала старі місцеві лояльності, запроваджуючи загальнодержавний пантеон святих і централізуючи церковну адміністрацію.

У другій половині XV століття новий незалежний статус держави і церкви потребував леґітимації, так само як і завоювання московськими князями нових руських і неруських територій. Саме тут у великій пригоді стало київське коріння літературних традицій московської Русі, що дозволило московським книжникам установити зв'язок із величним минулим київської держави, Візантії та Рима. Концепцію Руської землі, яку руські літописці початково застосовували до Києва, згодом перебрала північно-східна Русь на означення Суздальської землі, а відтак Московія на означення своїх нових володінь, зокрема Новгорода, Пскова і навіть Казані. Зайняті пошуками джерел московської династії, книжники при князівському і митрополичому дворах перетворили Київ на елемент офіційного історичного наративу і тим самим заклали основу для міжнародного визнання нових титулів і територіяльних здобутків царя, але схоже, що вони практично нічого не зробили для утвердження почуття споріднености еліт московської і литовської Русі.

Історичні свідчення, проаналізовані у цьому розділі, потверджують висновок, якого наприкінці XIX століття дійшов Павєл Мілюков: великоруська історія як така, принаймні коли йдеться про самоідентифікацію та етнополітичну ідентичність, починається правлінням Івана III. Саме в його час московські книжники заклали основи московської руської ідентичности як ексклюзивної та об'єднавчої структури самовизначення. В XVI столітті (Едвард Кінан уважав його періодом, коли викристалізувалася московська

політична культура[85]) цю ідентичність прийняли широкі кола московської еліти, починаючи від самого царя і закінчуючи боярами та дворянами. Це й стало, по суті, народженням нової ранньомодерної нації, яку Валері Ківелсон назвала «колективом, який охоплює всю політичну спільноту, на відміну від спільнот часткових або локальних»[86]. Нам бракує джерел для висновку про роль горизонтальних зв'язків у московській ранньомодерній нації XVI століття, але багато що свідчить про важливу роль зв'язків вертикальних, особливо тих, що вели вниз від царя до останнього підданця. Так само як династичний наратив посідав чільне місце в ідеологічній архітектурі тогочасної Московії, особа царя була центром політичної та общинної структури московського суспільства, а отже й політичної, соціяльної та релігійної ідентичностей[87]. Макро- і мікрокосм московської ідентичности обертався довкола особи царя, якого, попри їхню реальну поведінку (особливо це стосується Івана IV), книжники уявляли не тираном-самодержцем, а лагідним правителем, що керує своїм царством у повній злагоді з боярами[88].

Комплекс символів та ідей, які визначали ідентичність московської Русі, був першим руським потужним об'єднавчим проєктом від часів занепаду Київської Русі. І київський, і московський проєкти здійснювали сильні правителі, які хотіли леґітимізувати свою владу і були готові вжити на це серйозні інтелектуальні ресурси. Ці два проєкти і створені ними ідентичності так само відрізнялися між собою, як і держави, в яких вони здійснювалися. Обидва ґрунтувалися на концепції династичної леґітимности і використовували поняття Руської землі для мобілізації лояльностей еліт, але ці компоненти у двох державах працювали по-різному. Якщо в Києві, де Руська земля вважалася спільною вотчиною Рюриковичів, вона претендувала на статус головного об'єкта лояльности цілого князівського клану, то в Московії, де вона означала вотчину великого князя, її використовували для утвердження лояльности залежних князів і служилих еліт до великого князя. Руська земля у московських авторів поглинала одну вотчину за іншою, виходила за межі Суздальсько-Владимирської землі й увбирала нові території, приєднані до вотчини великого князя – Московської держави. Її

[85] Див.: Edward L. Keenan, «Muscovite Political Folkways», *Russian Review* 45 (1986), c. 115–181 (укр. пер.: Едвард Кінан, «Традиції московської політичної культури» у його ж: *Російські історичні міти*, с. 82–175).
[86] Kivelson, «Muscovite "Citizenship"», c. 470.
[87] Там само, с. 469–474.
[88] Див.: Bushkovitch, «The Formation of a National Consciousness», c. 363–368.

кордони були властиво кордонами Великого князівства Московського, що перебували у постійному русі.

Династія, патримоніяльна держава і «справжня» релігія зупинялися на кордоні з Литвою, так само як це ставалося з ідентичністю московської Русі. Обмежені політикою та державними кордонами, дві руські ідентичності – монгольська та литовська – постійно віддалялися одна від одної. Коли московська територія розширилася аж до східних кордонів Великого князівства Литовського і між двома державами наприкінці XV століття почалася відкрита війна, дві Русі радо визначали себе у державних, а не етнічних категоріях. Пол Бушковіч так описує ситуацію, що склалася, коли унаочнилась різниця між московитами та іншими східними слов'янами:

> У XVI і на початку XVII століття російська національна ідентичність була в певному сенсі чистіша, ніж у XIX столітті. На відміну від консервативних (і багатьох ліберальних) росіян останнього століття, люди XVI віку не плутали росіян зі східними слов'янами. Московський цар правив *Русью*, *Россией* або *Русской землей*, а його народ називався *русь*. Східних слов'ян польсько-литовської держави в масі своїй називали *литвою* або (якщо це козаки) *черкассами*[89].

Коли ранньомодерна Московія стала вповні багатоетнічною та багаторелігійною державою і всередині країни встановила між слов'янами і неслов'янами, християнами і мусульманами тісніші зв'язки, ніж зі своїми родичами, православними слов'янами, по той бік московсько-литовського кордону, дві Русі розійшлися ще далі.

[89] Там само, с. 355–356.

5

Творення руської нації

Кінець XVI – початок XVII століття, зокрема вісімдесят років між Люблінською унією (1569) та початком повстання Хмельницького (1648), зазвичай розглядають як окремий період історії Польщі, Литви, України та Білорусі. Якщо початковий пункт цього періоду не потребує коментарів, то кінцевий вимагає деяких пояснень. Козацьке повстання 1648 року на чолі з гетьманом Богданом Хмельницьким охопило більшість українських земель та чималу частину Білорусі. Воно струсонуло Річчю Посполитою куди сильніше за будь-які раніші виступи козаків, призвело до втрати чималої території та розпочало затяжну серію воєн, що зрештою спричинили занепад польсько-литовської держави. Крім того, на повстанні Хмельницького урвалася польсько-литовська експансія на схід, а натомість почався довгочасний наступ Московії на захід, що сягнув кульмінації зі вступом російських військ у Париж 1813 року. Втім, для нас важливішим є те, що повстання спричинило першу за кілька століть тривалу зустріч між московською та польсько-литовською Руссю, а відтак їх політичне об'єднання. Повстання Хмельницького та його тривкі наслідки слід розглядати як результат узаємодії різних політичних, соціяльних, релігійних і культурних чинників, що виникли після 1569 року. Цей самий період супроводжувався постанням нової ідентичности, яка суттєво вплинула на подальші процеси.

Польсько-литовська Русь

Після Люблінської унії на руських землях нещодавно створеної Речі Посполитої відбулися стрімкі політичні та культурні зміни. На Зиґмунті II Авґусті (1548–1572), який зрежисував люблінське «поглинан-

ня» Великого князівства, урвалася Яґелонська династія, що володарювала у Польщі та Литві від кінця XIV століття. Після короткого перебування на престолі герцоґа Анжуйського, принца з дому Валуа (1573–1575), знаного тут як Генрик Валези (згодом – французький король Генрих III), та успішного королювання семигородського князя Стефана Баторія (1576–1586) Річчю Посполитою до другої половини XVII століття правили виборні королі зі шведської династії Ваза: Зиґмунт III (1587–1632), Владислав IV (1632–1648) і Ян II Казимир (1648–1668). За Зиґмунта III Річ Посполита, скориставшись Смутою, вдерлася до Московії та розширила її коштом свої володіння на схід – аж до Чернігова.

Ці вагомі геополітичні зрушення та зміни державних кордонів супроводжувалися глибокими суспільними трансформаціями. Скориставшись періодами міжкоролів'я протягом 1570-х років, шляхта Речі Посполитої заручилася офіційними ґарантіями своїх широких прав і привілеїв. У зв'язку з цим на руських землях відбулися великі соціяльно-економічні перетворення, хоча князі, як-от могутній київський воєвода Костянтин Острозький, зуміли витримати конкуренцію з боку шляхти, яка тепер мала ширші можливості, зміцнили свій статус і розширили владу. Завдяки збільшенню обсягів торгівлі та колонізації степових земель південно-східної частини королівства зросла кількість міст та їхній вплив. Попит европейських ринків на хліб спонукав до створення величезних латифундій, де застосовувалася кріпацька праця. Селяни ж, зі свого боку, намагалися втекти від трудових повинностей, переселяючись на схід в українські степи (те саме робили й містяни, які тікали від зростання податкового тягаря) та приєднуючись до ватаг степових мисливців, рибалок, розбійників і торгівців, відомих під назвою козаків. Земельна знать – часто-густо в супроводі єврейських орендарів – просувалася на схід слідом за втікачами, заново накидаючи на них податки й повинності, від яких вони раніше втекли. У зв'язку з цим козаки, кількість яких зростала завдяки новим прибульцям здебільшого з території сучасної України та Білорусі, бралися до зброї. Уряд намагався силами реґулярних військ, набраних раніше для боротьби з кримськими татарами, військових загонів місцевих маґнатів і реєстрових козаків тримати південні землі під контролем і придушувати козацькі заворушення. Проте така політика давала потрібний результат лише до 1648 року, коли повстанське військо Богдана Хмельницького здолало польські сили і підпорядкувало собі чималу частину королівства.

Окрім щойно окреслених соціяльно-політичних зрушень, великий ідеологічний, релігійний і культурний переворот у житті Східної Европи

спричинила Реформація. Останній представник Яґелонської династії, який правив Річчю Посполитою, прихильно ставився до цього руху, тому країна стала осідком лютеранства (що його прийняло герцоґство Пруське і перейняли міські жителі по всій польсько-литовській державі) та кальвінізму (до якого навернулося чимало представників шляхти), а також безпечною гаванню для різного роду релігійних дисидентів. Проте Річ Посполита також обернулася на головне поле битви між протестантством і католицтвом, коли те ступило на шлях церковної реформи. Увагу перших єзуїтів, які прибули до Речі Посполитої протягом 1560-х років, привернули не тільки кальвіністи, кількість яких зростала в середовищі католицької шляхти, а й православне руське населення, чиєї прихильности тоді домагалися лідери протестантських конфесій. Локальне об'єднання католицтва з православ'ям у межах Речі Посполитої і на засадах, закріплених Флорентійською унією (1439), здавалося одним із можливих способів зняти релігійну напругу між двома традиційними відламами християнства. Такий варіянт обстоювали прибічники Контрреформації, маючи на меті зупинити просування протестантства на схід і залучити під юрисдикцію Рима нових вірян, відшкодовуючи таким чином утрату пастви в Центральній Европі, яка перейшла на бік Реформації. Пропаґанда польських єзуїтів на підтримку об'єднання виявилася дієвою: хай і не тільки завдяки їй, але під кінець століття православна ієрархія визнала ідею церковної унії, ба навіть звернулася до короля й Католицької церкви з проханням підтримати перехід православних русинів із-під омофору Константинополя під юрисдикцію Рима.

У Речі Посполитій православ'я з релігії більшости, яким воно було у Великому князівстві Литовському, перетворилося на віросповідання меншости. Наступ Реформації та загальна конфесіоналізація церковного життя змушували його конкурувати на відкритому ринку релігійних ідей, де воно мало явно невигідні позиції. Православна церква втрачала еліту на користь як протестантства, так і католицтва, не дістаючи (майже) жодної підтримки від Константинополя чи Москви, не маючи освітніх закладів і потерпаючи від браку вишколеного дисциплінованого духівництва. Світила православ'я, як-от князь Костянтин Острозький, не тільки одружувалися з інославками, а й підтримували зв'язки з папськими нунціями, заграючи з ідеєю церковної унії. Мало того, владу православних ієрархів підважував рух за оновлення церкви, що його започаткували православні містяни, об'єднуючись у релігійні братства. Замішання в середовищі ієрархів посилилося під упливом суперечливих ухвал, що їх видав константинопольський патріярх Єремія II, відвідавши Річ Посполиту наприкінці 1580-х

років. Мляві спроби ієрархів власними силами реформувати церкву, підвищуючи дисципліну серед духівництва, здобуваючи контроль над книгодруком і приборкуючи бунтівні братства, помалу поступилися місцем прямим перемовинам із державною та церковною владою щодо унії з Римом.

У грудні 1595 року папа Климент VIII прийняв у Римі двох представників руської ієрархії – єпископів Кирила Терлецького та Іпатія Потія. Руське православ'я приймалося в лоно римської церкви за умови визнання католицького віровчення, але зберігало східнохристиянський обряд. Після повернення єпископів до Речі Посполитої унію мав затвердити церковний собор. Як на глум, об'єднання з Римом роз'єднало Київську митрополію та її вірян. У жовтні 1596 року в місті Берестя на українсько-білорусько-польському пограниччі зібралися два собори: один унію підтримував, другий засуджував, і в цьому другому брали участь посланці східних патріярхатів, два православні єпископи, численні священики, делеґати православних братств і шляхта, яку очолював наймогутніший ворог унії – князь Костянтин Острозький. Попри це влада Речі Посполитої визнала унійну церкву єдиною законною східнохристиянською організацією в межах своєї територіяльної юрисдикції. Православна церква опинилася поза законом, попри прихильність до неї великої частини руської (українсько-білоруської) громади. Але на ділі усунути неслухняну церкву уряд не міг, бодай із огляду на ґарантії свободи віросповідання, надані шляхті Речі Посполитої всіх конфесій. Шляхетські сейми та сеймики перетворилися на арени релігійних диспутів між православною шляхтою, з одного боку, та відпоручниками католицького уряду й унійної ієрархії, з другого. Берестейська унія також урухомила політико-релігійну полеміку в Україні та Білорусі. Польсько-католицькі та русько-унійні письменники протистояли у ній русько-православним, до яких поперваx долучались і польські протестанти. Унія мала успіх на білоруських землях, тоді як в Україні православні еліти (не без певних вагань) здебільшого зберегли своє віросповідання, ставши політичним оплотом для двох православних єпископів, що відмовилися визнавати унію, та для її головного родовитого противника – князя Острозького.

Був іще один чинник, який робив Україну прихильнішою до православ'я за Білорусь, – запорозькі козаки. По смерті князя Острозького військо запорозьке взяло на себе роль головного оборонця гнаної церкви. Без підтримки козаків у 1620 році не відбулося б висвячення нової православної ієрархії єрусалимським патріярхом Теофаном. У Києві, який належав до сфери козацького впливу, постав новий осередок православної науки. Ідея оборони православ'я від польсько-литовського уряду стала важливим іде-

ологічним постулатом для козаків, збройні виступи яких, починаючи від повстання Криштофа Косинського 1591–1593 років, змушували здригатися всю Річ Посполиту. 1596 року Северин Наливайко, буцімто підбурений князем Острозьким, повів козаків грабувати майно прибічників унії, поміж них єпископа Терлецького. Релігійні вимоги були важливим складником програми козацького повстання 1630 року. Врешті-решт під час міжкоролів'я 1632 року уряду довелося визнати леґітимність православної ієрархії та існування двох східнохристиянських церков на теренах Речі Посполитої – унійної та православної. Держава, отже, мусила змиритися з тим, що унія не змогла перетягти на свій бік більшу частину православного населення Речі Посполитої, а замість релігійної єдности посіяла у державі розбрат.

Офіційне визнання православної ієрархії означало кінець тісної співпраці між бунтівним козацтвом і Православною церквою. Завдяки йому відродження та реформування православ'я, що ними опікувався новий київський православний митрополит Петро Могила (1632–1647), відбувалися на засадах політичної лояльности до Речі Посполитої та шанобливости до панівної польської культури. Проте воно не змогло покласти край козацьким повстанням, що їх підживлювало неперервне адміністративне й економічне проникнення маґнатів у Наддніпрянщину, раніше заселену козаками, постійне поповнення їхніх лав утікачами – селянами та містянами та неухильні відмови уряду визнати козаків окремим упривілейованим станом. Тож у 1637–1638 роках нове повстання захитало основи соціяльно-політичного порядку в Україні. За привід правили дві обставини: спорудження на Дніпрі вище від порогів фортеці, що перекривала шлях до Січі – козацької твердині за порогами, і офіційна заборона козакам робити виправи проти турків на Чорному морі. Фортецею уряд сподівався догодити Османській імперії, яка погрожувала Речі Посполитій відплатою за козацькі набіги на Чорноморське узбережжя. Натомість Варшава отримала нове козацьке повстання. Його придушили у кривавий спосіб, а на чолі козацького війська поставили польську старшину. Втім, козаків де-факто визнали окремим станом із особливими правами та привілеями, хай навіть суворо обмеживши його чисельність. Україна вступила в період, який польська історіографія охрестила «золотим спокоєм». Як покажуть дальші події, це було лише затишшя перед бурею. Козацьке повстання 1648 року стало епохальною подією, яка започаткувала в реґіоні цілком інакшу культурно-політичну ситуацію[1].

[1] Про історію українських і білоруських земель Речі Посполитої в XVI–XVII століттях див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VII і VIII; Сагановіч, *Нарыс гісторыі Беларусі*,

Час між Люблінською унією та повстанням Хмельницького позначився не тільки докорінними політичними, соціяльними та релігійними змінами на українських і білоруських землях, а й постанням групових лояльностей, що зродили в еліт реґіону сильне почуття єдности.

Чи існувала польська шляхетська нація?

Російськоцентричні наративи східноевропейської історії традиційно недооцінювали значення Люблінської унії (1569) для історичної долі східних слов'ян. Дещо уважнішими були до неї українська та білоруська історіографії, але в совєтські роки їх було понижено до статусу придатків великого російського історичного наративу, утверджуваного як історія (народів) СССР. Постання після розпаду Совєтського Союзу незалежних східнослов'янських держав спонукало переосмислити історію реґіону, і цікавість до Люблінської унії відновилася. Те саме подибуємо і на Заході, де історики виказують щораз більшу охоту вийти за межі російськоцентричної парадигми. В недавньому огляді розвитку східноевропейських націй і національних рухів у колишніх межах Речі Посполитої Тимоті Снайдер навіть узяв Люблінську унію за пункт відліку:

> Рік 1569 – це нетрадиційний відправний пункт для роздумів над національними історіями Польщі, Литви, Білорусі, України чи Росії, які зазвичай починаються від часів Середньовіччя і начебто виказують тяглість у розвитку нації аж до сьогодення. Щоб відчути зміни в цьому процесі, найкраще почати з появи єдиної ранньомодерної нації на розлогих територіях Речі Посполитої, а потім звернути увагу на її вплив на сучасну політику[2].

Чи справді Люблінська унія започаткувала не тільки нову добу в східноевропейській історії, а й творення нової ранньомодерної нації? Коли так,

---

с. 205–265; Яковенко, *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, с. 156–310. Окремі теми з історії реґіону розглянуто у: Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом*, а також у: David Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, Cambridge, Mass., 1995; Linda Gordon, *Cossack Rebellions: Social Turmoil in the Sixteenth-Century Ukraine*, Albany, NY, 1983; Ґудзяк, *Криза і реформа;* Сергій Плохій, *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*, Київ, 2006; Frank E. Sysyn, *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*, Cambridge, Mass., 1985.

[2] Див.: Snyder, *The Reconstruction of Nations*, с. 3 (укр. пер.: Снайдер, *Перетворення націй*, с. 18).

то яка це нація? Снайдер стверджує, що 1569 рік – «час створення ранньомодерної польської нації», і пояснює цей термін так:

> Нацією Речі Посполитої була її шляхта: католицька, православна й протестантська. Об'єднані спільними політичними та громадянськими правами шляхтичі польського, литовського та східнослов'янського походження визначали себе, латиною чи польською мовою, як належних до «польської нації». Для них було цілком зрозумілим і природним, що мови держави, приватних розмов, літератури та літургії є мовами різними. Після поділів Речі Посполитої у XVIII ст. імперіями-суперниками деякі патріоти почали асоціювати націю з народом, а національність – з народною мовою[3].

Думку про те, що в польсько-литовській Речі Посполитій існувала «шляхетська нація», яка переступала етнічні та релігійні розмежування, не було винайдено на Заході. Її популяризувала в повоєнній Польщі група науковців, до якої належали Станіслав Кот і Януш Тазбір – два видатні дослідники ранньомодерної польської історії. Поширена на Заході завдяки численним працям Анджея Валіцького – чільного фахівця з польської та російської інтелектуальної історії[4], в історіографії XX століття вона стала основою для трактування польського історичного досвіду як унікального для європейської історії, позаяк ішлося про формування громадянської нації в Європі задовго до початку Нового часу. Згідно з поглядами цієї школи, Річ Посполита була колискою демократії (хай навіть обмеженої шляхетським станом), громадянського патріотизму та виняткової толерантности. Втім, не всі ці твердження узгоджуються з історичними фактами.

Поняття польської «шляхетської нації», поза сумнівом, – корисна аналітична модель, яка увиразнює характер політичної системи Речі Посполитої, враховує монополію шляхти на участь у політичному житті та наголошує рівність членів шляхетського стану безвідносно до етнокультурного походження. Проте ця модель недобачає – власне, нехтує – розвиток етнокультурних ідентичностей у багатоетнічній державі, а саме в ньому полягає головна причина історичних бід Речі Посполитої після повстання Хмельницького. В історії Речі Посполитої, безперечно, можна знайти

---

[3] Там само, с. 2, 1 (укр. пер.: с. 17, 15).

[4] Останній виклад поглядів Януша Тазбіра на це питання див.: Janusz Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Poznań, 2002, с. 87–105 («Świadomość narodowa szlachty»). Див. також: Andrzej Walicki, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood: Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kościuszko*, transl. Emma Harris, Notre Dame, Ind., 1989.

численні прояви масової солідарности шляхетських еліт, яка переступала етнічні та релігійні межі, і Люблінська унія є одним із найвідоміших прикладів цього. Проте горизонтальні зв'язки такого штибу часто розривалися, натомість у різних етнокультурних спільнотах виникали вертикальні зв'язки між суспільними станами. В руському суспільстві цей процес, набравши прискорення напередодні Берестейської унії, розтягнувся відтак на десятиліття. З огляду на це, постає питання: чи справді в Речі Посполитій XVI–XVII століть існувала польська «шляхетська нація»? А чи не є вона зручним винаходом пізніших часів?

Дейвід Алтоен недавно довів, що образ польської «шляхетської нації» справді з'явився в модерну епоху. Його дослідження показує, що поляки XVI століття уявляли свою націю (та й решту націй узагалі) як мовно-культурні, а не політичні об'єднання. До того ж вони не вважали, ніби право на участь у житті нації має тільки шляхта, принаймні не висловлювали такого погляду до настання модерних часів. Те, що шляхта величала себе «шляхетською нацією», було наслідком незґрабного перекладу латинської фрази, яка означала «шляхетне походження» і не мала нічого спільного з поняттям «нація». А що стосується здогадної лояльности шляхтичів своїй «шляхетській нації» на противагу лояльності до нації етнолінґвістичної, то ця теза, стверджує Алтоен, була виплодом польської думки XIX століття і ніяк не відбивала ієрархії ідентичностей, яких дотримувалися ранньомодерні еліти польсько-литовської Речі Посполитої. Алтоенове дослідження не просто деконструює низку історичних мітів, а й показує, що їх створили, аби посприяти утворенню «великої» польської нації в XIX столітті[5]. У світлі нових досліджень на особливу увагу заслуговують давніші праці Юзефа Анджея Ґеровського. Він першим сконцептуалізував Річ Посполиту не як державу однієї (польської) чи двох (польської та литовської) націй, а як політичну спільноту багатьох націй[6]. Дослідження, що їх в останні десятиріччя провели Франк Сисин та Дейвід Фрик у Північній Америці і Тереза Хинчевська-Генель та Мирослав Чех у Польщі, також розхитали усталену візію ранньомодерної національної ідентичности у польсько-литовській

[5] Див.: David Althoen, «Natione Polonus and the Naród Szlachecki: Two Myths of National Identity and Noble Solidarity», *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 52, № 4 (2003), с. 475–508. Пор. його ж: *That Noble Quest: From True Nobility to Enlightened Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth, 1550–1830*, Ph. D. dissertation, University of Michigan, 2001.

[6] Див. збірку, присвячену його пам'яті: *Rzeczpospolita wielu narodów i jej tradycje*, pod red. Andrzeja K. Link-Lenczowskiego, Mariusza Markiewicza, Kraków, 1999.

державі[7]. Розвиток міцної руської ідентичности серед шляхетського прошарку, засвідчений цими дослідженнями, заперечує припущення про те, що у XVI–XVII століттях існувала багатоетнічна й багатокультурна польська нація. Згідно з дослідженнями Наталі Яковенко, в Речі Посполитій тільки руські князі й маґнати могли безперешкодно переступати національні та релігійні межі, одружуючись із католицькою й протестантською аристократією Польщі та Литви, тоді як руська шляхта обмежувалася замкненим і дуже традиційним простором, який визначали місцева культура та східнохристиянська традиція[8]. Відомі випадки участи шляхти, козаків і містян у розвитку руської ідентичности також ставлять під сумнів міт про єдину в соціяльному плані й багатоетнічну націю Речі Посполитої. Тому Річ Посполита навряд чи є винятком із загального правила ранньомодерного періоду, коли термін «нація» стосувався етнокультурних спільнот, а не політичних націй, виниклих у XIX столітті.

Gente Ruthenus, natione Polonus

Одним із об'єктів Алтоенової критики стала популярна серед дослідників ранньомодерної Польщі формула «gente Ruthenus, natione Polonus», яку зазвичай приписують видатному публіцистові XVI століття Станіславу Оріховському (1513–1566)[9]. Спираючись на цій формулі, дослід-

---

[7] Див.: Frank E. Sysyn, «Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement», *Poland and Ukraine: Past and Present*, ed. Peter J. Potichnyj, Edmonton, Toronto, 1980, c. 55–82; його ж, «Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690», *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3–4 (1986), c. 393–423; його ж, «The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity», *Harvard Ukrainian Studies* 14, № 3–4 (1990), c. 593–607; Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, c. 229–245; Teresa Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII st.*, Warszawa, 1985; її ж, «The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century», *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3–4 (1986), c. 377–392. Див. також: Mirosław Czech, «Świadomość historyczna Ukraińców pierwszej połowy XVII w. w świetle ówczesnej literatury polemicznej», *Slavia Orientalis* 38, № 3–4 (1989), c. 563–584, та Плохій, *Наливайкова віра*, с. 192–229.

[8] Див.: Наталя Яковенко, «Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини», у її ж: *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.*, Київ, 2002, с. 13–79.

[9] Про Оріховського та його твори див. вступ Єжи Старнавського до видання праць Оріховського: Stanisław Orzechowski, *Wybór pism*, Wrocław et al., 1972, c. iii–lxxxiii.

ники стверджували, що етнічна руська ідентичність підпорядковувалася польській національній ідентичності, перетворюючи руського шляхтича на політичного поляка. Важливість цієї формули для традиційного погляду на ранньомодерну польську націю засвідчив і Анджей Валіцький:

> Шляхетська нація сприймалася як політична, а не як етнічна спільнота. І саме це робило її надзвичайно привабливою для шляхти всієї Речі Посполитої будь-якої етнічности та мови. Впливовий письменник XVI століття Станіслав Оріховський не помилявся, приписуючи такий інтеґраційний ефект привабливості польських свобод. Показово, що сам він був не корінним поляком, а сполонізованим українцем, який описував себе як «gente Ruthenus, Natione Polonus» – у політичному плані як поляка, а в етнічному – як русина[10].

Написавши «natione» з великої літери, а «gens» – із малої, Валіцький (свідомо чи ні) виказав віру в пріоритетність першого над другим. Проте такого розрізнення не існувало в Речі Посполитій XVI століття, як і в тодішній Европі загалом, позаяк обидва поняття вживалися взаємозамінно. «Gens» був терміном важливішим і відповідав нинішній ідеї «нації» так само часто, як і термін «natio», що також стосувався родоводу індивіда. Алтоен, не знайшовши знаменитої фрази Оріховського в жодному з його творів, зазначив, що історики досі цитували її без конкретних посилань на певний текст[11]. До цього можна додати, що Валіцький (та обстоювана ним традиція) поводиться з джерелами занадто вільно, намагаючись продемонструвати повну залученість етнічної руської шляхти в польську політичну націю. Приміром, є доволі вагомі підстави вважати, що Оріховський/Orzechowski був радше зукраїнізованим поляком, аніж сполонізованим українцем.

Станіслав Оріховський становить цікавий випадок для нашого дослідження трансформації етнонаціональних ідентичностей у Речі Посполитій як із огляду на популярність його творів у Польщі та Литві середини XVI століття, так і внаслідок уваги, якої він зажив серед польських (а згодом і українських) науковців, котрі зараховують його, кожен до своїх, національних літературних канонів. Ким же він був замолоду, якщо не «gente Ruthenus, natione Polonus»? Життя й творчість Оріховського, мабуть, як жоден інший

[10] Andrzej Walicki, *Poland between East and West: The Controversies over Self-Definition and Modernization in Partitioned Poland*, The August Zaleski Lectures, Harvard University, 18–22 April 1994, Cambridge, Mass., 1994, c. 10.

[11] Див.: Althoen, «Natione Polonus and the Naród Szlachecki», c. 494–499.

приклад виказують вплив Реформації на мобілізацію й трансформацію етнонаціональних ідентичностей у Польському королівстві напередодні поглинення ним Великого князівства Литовського. Син батька-католика та православної матері й уродженець Перемищини, що входила до складу Руського воєводства, молодий шляхтич Оріховський чотирнадцяти років вступає до Віденського університету (1527). Із Відня, тікаючи від наступу османських військ, він 1529 року перебирається до Вітенберґа, де опиняється серед студентів Лютера та Меланхтона і переймає їхні погляди. Потім навідується до Рима, де захоплюється арґументами на захист католицького вчення, що їх висунув кардинал Ґаспаро Контарині, а по трьох роках у науці в кардинала Джироламо Ґінучі 1543 року повертається на Галичину переконаним католиком, не визнавши тільки принцип целібату: тут він і далі дотримується Лютерового вчення і рішуче обстоює ідею одруженого духівництва, вказуючи на існування такої традиції в Руській (православній) та Вірменській церквах. Ставши за наполяганням батька ксьондзом, одружується наперекір своєму єпископові. Як наслідок, Оріховського позбавляють духовного сану і навіть відлучають від церкви. Тільки підтримка з боку галицьких шляхтичів рятує його від конфіскації маєтности. Згодом церковна влада відновить Оріховського в сані священика, але шлюбу його Рим так і не визнає[12].

Оріховський був одним із найпродуктивніших публіцистів свого часу. Чимало його творів присвячено двом темам: питанню целібату та потребі боронити Річ Посполиту від османської загрози. Позицію Оріховського щодо обох тем зумовлював його власний досвід. У першому випадку часткове русько-православне походження (його дід по матері був православним священиком) творило підґрунтя для обстоювання інституту одруженого духівництва, захищаючи від звинувачень у причетності до Лютерової «єресі». У другому випадку належність до шляхетського стану Руського воєводства, що було уразливішим перед кримськими та османськими нападами за будь-який польський реґіон, наділяла його моральним правом вимагати безпосереднього залучення цілого королівства до боротьби з Портою. Захищаючи такі позиції, Оріховський залишив численні прояви своєї руської ідентичности. Найчастіше він підписував свої твори як «Stanisław Orzechowski Roxolanus», – останнє слово правило за синонім слова «русин». Ось як він атестує себе у «супліці» 1551 року до папи Юлія III: «Я

[12] Свій життєпис Оріховський виклав 1564 року в листі до Джовані Франческа Комендоні, про що докладніше далі.

належу до скитського народу [нації] і до руської нації [народу]». Проте в певному сенсі я сарматської [нації], бо Русь – моя вітчизна [patria] – лежить у европейській Сарматії»[13]. Польською мовою Оріховський називав себе і русином, і поляком, використовуючи термін «patria» як щодо Русі, так і щодо Польщі, тим самим засвідчуючи важливість обох складників своєї ідентичности. Який же був зв'язок між ними? Алтоен стверджує, що Оріховський частіше покликався на свою руську, ніж на польську ідентичність, до якої вдавався, перебуваючи за кордоном або звертаючись до польської шляхти та її потреб загалом. Його польськість полягала в належності до польської шляхти й утілювалася в гербі, успадкованому від польських предків. Роксоланом, себто русином, Оріховський вважав себе у тому розумінні, що його предки і прізвище були частиною руської історії та життя. Алтоен вважає, що фраза «gente Roxolanus, natione vero Polonus», яку він знайшов у творах Оріховського, означає «русин за національністю, але заразом поляк із походження»[14].

З яких головних компонентів складалася руська ідентичність Оріховського? Чи вона нав'язувалася до території? Чи визначалася (а якщо так, то якою мірою) віросповіданням, мовою, культурою, суспільним статусом? Під цим оглядом багато що розкриває розлогий лист Оріховського до папського нунція в Польщі Джовані Франческа Комендоні від 10 грудня 1564 року. В ньому Оріховський як свою вітчизну вказує Русь (а не Польщу), обмежуючи її терени схилами Карпат уздовж Дністра, з чого цілком певно виглядає, що його patria сяк-так збігається із кордонами Руського воєводства[15]. Згідно

[13] «[S]um gente Scytha, natione Ruthena, utroque autem modo Sarmata, quod ea Russia, quae mihi patria est, in Sarmatia Europae sit posita»; цит. за: Althoen, «That Noble Quest», с. 123; пор. його ж, «Natione Polonus and the Naród Szlachecki», с. 493; див. також: *Humanizm i Reformacja w Polsce: Wybór źródeł dla ćwiczeń uniwersyteckich*, wydali Ignacy Chrzanowski i Stanisław Kot, Lwów, 1927, с. 328; укр. пер. Володимира Литвинова див.: «Станіслава Оріховського Рутенця супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу» у кн.: *Українські гуманісти епохи Відродження:* Антологія у двох частинах, відп. ред. В. М. Нічик, ч. 1, Київ, 1995, с. 224–254, зокрема с. 228: «Родом я зі скіфського племені, рутенського народу. В обох випадках також сармат, тому що Руссія, моя батьківщина, лежить у європейській частині Сарматії».

[14] Althoen, «Natione Polonus and the Naród Szlachecki», с. 499–504.

[15] «Roxolania patria est mihi, ad flumen Tyram, Dnestrum vocant accolae, Carpatho monti subiecta, qui Sarmatiam ab Ungaria iugis perpetuis dividit» (Stamislaus Orzechowski Ioanni Francisco Commendone Episcipo Zacynthi, Nuncio Apostolico, 10 XII 1564). Латинський ориґінал листа опубліковано у вид: *Orichoviana. Opera inedita et epistulæ Stanislai Orzechowski, 1543–1566*, edidit Dr. Ioseph Korzeniowski, Cracoviae, 1891 [Biblijoteka pisarzów polskich, № 19], с. 587–604,

з листом, вітчизну Оріховського замешкував люд, поміж якого воїнів було більше, ніж учених, а християнську віру він прийняв із Константинополя за правління князя Володимира. Оріховський поділяв свій народ на шляхту, здебільшого покатоличену, та простолюд, який зберігав вірність грецькому обрядові. Згадка про Володимира може свідчити, що вітчизна того народу не обмежувалася Галичиною, але сам Оріховський таких уточнень не робить. Навпаки: дотримуючись реґіональної (на противагу етнокультурній) руської ідентичности, він твердить, що цей люд зазнав потужного латинського впливу, коли підкорився Польщі. Оріховський жодного разу не означує свій народ за мовним критерієм, але його ремарка про використання в освіті «частково слов'янської, почасти латинської» мови, вживаної в церковних службах та законодавстві, підказує, що засобом писемного спілкування в корінній культурі виступала церковнослов'янська або актова слов'янська. Як свідчить наратив Оріховського, населення його Русі було багатоетнічним і багатоконфесійним. Його змішали в один народ польські королі, дозволивши вірним різних церков одружуватися одне з одним. У такий спосіб, стверджував Оріховський, його предки – польські шляхтичі – змогли взяти шлюб із русинками, осісти в руському селі Оріхівці та перетворитися на руських воїнів. За такою логікою, побравшись із місцевими жінками й осівши на Русі, поляки стали русинами.

Чи наближає нас цей автобіографічний наратив до розуміння ідентичности Оріховського? Либонь, так. Гадаю, що конкретна місцева й культурна ідентичність визначали Оріховського як русина, а означення «Роксолан», яке він часто-густо додавав до свого прізвища, виступало важливим маркером цієї ідентичности на території польської держави. А от за межами Польщі цей додаток утрачав сенс, тому в закордонних подорожах Оріховський називав себе поляком (себто мешканцем, або ж громадянином Польського королівства), як-от на авдієнції в кардинала Контарині в Римі. В листі до Паоло Рамузіо у Венецію (1549) він зазначає, що його родичів Станіслава Ваповського та Станіслава Дрогойовського в Італії ва-

тут цит. за: *Nad społeczeństwem staropolskim: Kultura, instytucje, gospodarka w XVI–XVIII stuleciu*, pod red. Karola Łopateckiego i Wojciecha Walczaka, Białystok, 2007, с. 85; польс. пер. див.: Orzechowski, *Wybór pism*, с. 620–641; укр. пер. Володимира Литвинова див.: Станіслав Оріховський, «Лист до Яна Франціска Коммендоні про себе самого», у кн.: *Українські гуманісти епохи Відродження*, ч. 1, с. 405–416, зокрема с. 405–406: «Вітчизна моя, Русь, простягається над рікою Тиром, яку мешканці надбережних околиць називають Дністром, біля підніжжя Карпатських гір, пасмо яких відокремлює від Угорщини» і далі.

жають поляками, «бо Русь є провінцією, що належить Польщі»[16]. Новітні дослідження польської системи влади та політичної культури шляхти засвідчили першорядне значення локальних політичних структур і лояльностей у Речі Посполитій XVI століття[17]. Руське воєводство, певна річ, правило за об'єкт такої лояльности для тамтешніх шляхтичів. Проте від решти польських воєводств воно відрізнялося своєю осібною історією, етнічним складом і релігійною традицією – тією спадщиною, яку засвоїв і заартикулював Оріховський. Із його творів випливає, що найвідданіше він ставився до руської релігії. Існують доволі слушні докази того, що Оріховський мав корисливий інтерес наголошувати православні корені своєї родини та східнохристиянські традиції своєї батьківщини: хотів, мовляв, злеґітимізувати свій шлюб і забезпечити дітям змогу успадкувати шляхетський статус і маєтність[18]. Утім, варто зазначити, що, вибудовуючи свою арґументацію, він не винаходив нічого геть зовсім нового для тодішніх культурних і політичних реалій, а лише обирав зрозумілі для місцевої шляхти доводи. Особлива ситуація Оріховського всього-на-всього дала йому додаткову спонуку увиразнити почуття належности, яке поділяли чимало його земляків-«русинів».

Цей приклад говорить про тривкість руської ідентичности на землях Польського королівства та її здатність асимілювати нових зверхників – польську шляхту. Руська ідентичність Оріховського мала вдосталь сил, аби перетинати етнічні, мовні та культурні кордони. От тільки вона не виходила за кордони Польського королівства: твори Оріховського показують, що «обрусілі» чи пак зрусинізовані поляки не хотіли або не могли налагодити зв'язок із руською ідентичністю Великого князівства Литовського. Як висловився сам письменник у «супліці» до папи Юлія, праворуч від його patria лежить Дакія, ліворуч – Польща, навпроти – Угорщина, а позаду – Скитія (Татарія) – «до схід сонця»[19].

А проте ця ментальна мапа Галичини та її сусідів різко зміниться в 1569 році – за три роки після смерти Оріховського.

---

[16] Латинський ориґінал див.: *Orichoviana*, с. 280–283, зокрема с. 281; польський переклад див.: Orzechowski, *Wybór pism*, с. 92–97, зокрема с. 94; український переклад Володимира Литвинова див.: Станіслав Оріховський, «Лист до Павла Рамузіо», у кн.: *Українські гуманісти епохи Відродження*, ч. 1, с. 417–419, зокрема с. 418.

[17] Див.: Andrzej Zajączkowski, *Szlachta polska. Kultura i struktura*, 2-ге вид., Warszawa, 1993; Antoni Mączak, *Klientela. Nieformalne systemy władzy w Polsce i Europie XVI–XVIII w.*, Warszawa, 1994.

[18] Див.: Althoen, «Natione Polonus and the Naród Szlachecki», с. 497–499.

[19] Цит. за: Althoen, «That Noble Quest», с. 123; укр. пер. див.: «Станіслава Оріховського Рутенця супліка до найвищого понтифіка Юлія III...», с. 228.

Рух на схід

Люблінська унія поставила польські політичні еліти Руського та інших воєводств у нову ситуацію. Їм довелося переглянути свою ідентичність (передусім у Руському воєводстві) щодо нових руських володінь Польського королівства та руських земель Великого князівства, які хоч і зберігали автономію, але політично ставали суттєво ближчими до Польщі, ніж раніше. Виникало питання: чи пошириться сформована у Руському воєводстві ідентичність на руські землі Королівства та цілої Речі Посполитої, а чи залишиться винятково ознакою цього воєводства, тоді як решта руських земель і далі вживатимуть щодо себе власні реґіональні йменування? Поперших польські політичні та релігійні еліти віддавали перевагу другому варіянту. Як написав 1573 року майбутній католицький архиєпископ Львова Ян Димітр Соліковський, «у спільному королівстві жили поляк, литвин, прусак, русак, мазур, жмуд, лівонець, підлях, волинянин і киянин»[20]. Отже, 1573 року назвою «русаки» далі позначали лише населення Руського воєводства. Проте невдовзі вона пошириться на інші руські території, зокрема на Волинь і Київщину. Торували шлях цим змінам ті, кому доводилося мати до діла з такими властивостями руського суспільства, як релігія та звичаї, що переступали реґіональні кордони.

Під цим оглядом промовистою є зміна територіяльного виміру планів щодо об'єднання Католицької та Православної церков, які почали розроблятися напередодні Люблінської унії. Ідею церковного об'єднання вперше висловив Бенедикт Гербест, – подібно до Оріховського, католик із Руського воєводства. Цей випускник Краківської академії, відвідавши батьківщину в 1566 році, мав при цьому розлоґі бесіди з представниками католицького, православного та вірменського духівництв. Рік потому він видав книжечку «Опис дороги», в якій обстоював ідею об'єднання двох церков як розв'язання кризи, породженої наступом Реформації: «А що Німці від Петра Римського відступилися, яко в Індіях, тако же й у нашій Русі, то най би Господь Бог з нами Русь об'єднав»[21]. Гербест писав передусім про Руське

---

[20] Цит. за: Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce*, s. 101.

[21] Benedykt Herbest, «Wypisanie drogi», у кн.: Michał Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, т. VII, Kraków, 1845, с. 569–581, зокрема с. 579. Пор. також републікацію у вид.: *Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. = Monumenta litterarum polemicarum exeuntis saec. XVI et ineuntis saec. XVII*, видав др. Кирило Студинський, т. I, Львів, 1906, с. 1–12 (*Пам'ятки українсько-руської мови і літератури*, т. V). Про Гербеста див.: Олександер Сушко, «Предтеча церковної унії 1596 р. Бенедикт Гербест», *Записки Наукового товариства імені Шевченка* 53 (1903), с. 1–71; 55 (1903), с. 72–125; 61 (1904), с. 126–177.

воєводство, що його, найімовірніше, якраз і хотів бачити в злуці з Римом. Цей погляд він висловив за три роки до Люблінської унії. Коли ж та стане доконаним фактом, ідею унії релігійної буде переформульовано так, аби охопити всі руські землі в складі новоствореної Речі Посполитої.

Цим переформулюванням зайнявся польський єзуїт Пьотр Скарґа, який рік учителював у Віленській єзуїтській колеґії і видав 1577 року книжку «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем і про грецьке від тієї єдности відступництво», написану десь трьома роками раніше, близько 1574-го. Скарґа розширив ідею церковної унії, звернувшись із закликом до «руських народів», хоча жодним словом не уточнив, кого саме мав на увазі. А що він ділив Русь на Червону (Галичину) й Білу (центральну та східну Білорусь), то, ймовірно, на відповідні категорії поділяв і руське населення. Мало того, він цілком міг убачати в мешканцях Великого князівства, а також Руського, Волинського, Брацлавського й Київського воєводств окремі руські народи. Хай там як, добре зрозуміло, що «руські народи» Скарґи замешкували набагато більшу територію, ніж Руське воєводство, але московитів до них не зараховували[22]. Отже, з одного боку, руське населення Речі Посполитої поставало як конґломерат окремішніх народів (ті ж таки русаки та волиняни Соліковського), а вони, своєю чергою, – як складники певної руської цілости, об'єднаної спільною релігією (подеколи Скарґа вживає термін «руський народ» в однині).

Але конґломератом кількох руських народів вважав Русь не тільки Скарґа. Цей погляд поділяв і Мацей Стрийковський, автор польськомовної «Хроніки польської, литовської, жмудської і всієї Русі» (1582). Він розрізняв руський і волинський народи, але, на противагу Скарзі, зараховував до руських народів (як-от в описі історії Чорної та Білої Русі) також московитів і «литовських білорусинів», очевидно вважаючи Московію частиною історичної Русі[23]. Головну увагу він приділяв, однак, Русі польсько-литов-

[22] Текст Скарґи див.: *Русская историческая библиотека*, т. VII, С.-Петербург, 1882, с. 223–580. Розгляд особливостей застосування у Скарґи терміна «руські народи» див. у моїй книжці: С. Плохий, *Папство и Украина: политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв.*, Киев, 1989, с. 13–17. Про Скарґу також див.: Janusz Tazbir, *Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji*, Warszawa, 1983.

[23] Див.: Maciej Stryjkowski, *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi*, Warszawa, 1846 (репр.: Warszawa, 1985), с. 107–111. Про давній укр. пер. див.: В. І. Ульяновський, Н. М. Яковенко, «Український переклад хроніки Стрийковського кінця XVI — початку XVII століття», *Рукописна та книжкова спадщина України*, вип. 1, Київ, 1993, с. 5–12; О. Толочко,

ській. Центральною темою Стрийковського була історія литовських і руських князів, народів і земель. Підтримуючи тісні зв'язки з руськими князівськими родами, він, на відміну від іншого тогочасного автора, Михайла Литвина, не вважав русинів нижчими за етнічних литовців – буцімто нащадків римлян, адже важливим елементом оповіді Стрийковського був сарматський міт, що пов'язував походження всіх народів польсько-литовської Речі Посполитої зі стародавніми сарматами. «Хроніка...» справила потужний вплив на подальші польські, литовські та руські праці з історії Русі[24], уповільнивши виокремлення литовського та руського історичних наративів, яке намітилося було на початку XVI століття. Польські письменники послуговувалися його ідеями та відомостями, аби інкорпорувати руську історію в польський історичний наратив, тоді як литовські та руські автори наголошували на окремішності походження та історії Литви і руських земель щодо Польщі.

Першого з двох підходів дотримувався Себастіян Фабіян Кленович (Кльонович), автор латиномовної поеми «Роксоланія», опублікованої 1586 року в Кракові[25]. Етнічний поляк, подібно до Гербеста і Скарґи, ще

«Український переклад "Хроніки" Мацея Стрийковського з колекції О. Лазаревського та історіографічні пам'ятки XVII століття (Український хронограф і "Синопсис")», *Записки НТШ*, т. 231 (CCXXXI), Львів, 1996, с. 158–181. Коментований переклад Романа Іваса сучасною українською мовою вийшов під заголовком «Літопис польський, литовський, жмудський і всієї Руси» як том 10 серії «Історичні джерела» НТШ (Львів, 2011). Існує кілька часткових і повних російських перекладів «Хроніки», здійснених у XVI–XVII століттях, а також переклад А. Ігнатьєва сучасною російською мовою, вміщений на сайті «Восточная литература»: www.vostlit.info/Texts/rus7/Stryikovski_2/text8.phtml?id=12368. Частковий переклад білоруською зробив 2011 року Алесь Бразгунов.

[24] Про образ Русі в «Хроніці...» Стрийковського див.: P. Borek, «Ruś w Kronice Macieja Stryjkowskiego», *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей* 5 (Київ, 1998), с. 57–67. Про вплив Стрийковського на історіографію реґіону див.: A. I. Rogov, «Maciej Stryjkowski i historiografia ukraińska XVII wieku», *Slavia Orientalis* 14, № 4 (1965), с. 311–329; пор. також: А. И. Рогов, *Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения*, Москва, 1966, с. 7–19; Eugenija Ulčinaite, «Literatura neołacińska jako świadectwo litewskiej świadomości narodowej», у кн.: *Łacina w Polsce. Zeszyty naukowe*, red. Jerzy Axer, 1–2, *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa* (Warszawa, 1995), с. 37–39.

[25] Латинський текст (і польс. пер.) див.: Sebastian Fabian Klonowic, *Roxolania / Roksolania czyli ziemie Czerwonej Rusi*, wydał i przełożył Mieczysław Mejor, Wrocław, 1996; укр. пер. див.: *Українська поезія XVI століття*, упор. В. В. Яременко, Київ, 1987, с. 114–167 (пер. Віталія Маслюка); Себастьян Фабіан Кльонович, *Роксоланія*, Київ, 1987 (пер. Михайла Білика, автора дисертації «"Роксоланія" С. Ф. Кльоновіца. Латинська поема XVI ст. про Русь. Генезіс,

й народжений поза цими теренами, більшу частину дорослого життя він провів на польсько-руському етнічному пограниччі в Любліні, обіймаючи різні посади в міському уряді (від писаря і лавника до війта і бурґомістра, а відтак пожиттєвого райці). «Роксоланію» Кленович присвятив львівському сенату, в якому, либонь, працював, заки переїхав у Люблін 1572 року. За традицією ренесансної етнографії, в «Роксоланії» оспівано вдачу і звичаї мешканців Русі («Russia») – краю, що істинно тече молоком і медом[26]. Тутешню людність, «русів» (Russis), автор трактує як окремий і дещо відрубний, первобутній, таємничий народ (gens), що походить од біблійного Яфета і в минулому йменувався бастарнами, савроматами, ілірійцями або гамаксобіями. Об'єднує цих людей віросповідання і триб життя. Кленович напряму не пише, чи вважає «русами» неруських мешканців руських міст на кшталт Львова, але самий їх перелік дає добре уявлення про географічні межі краю, описаного в «Роксоланії».

Кленович починає зі Львова, а тоді переходить до Замостя, Києва, Кам'янця, Луцька, Буська, Сокаля, Городла, Белза, Перемишля, Дрогобича, Холма й Красностава (далі він також приділяє чимало уваги Любліну). Отже, його Русь обіймала не самі лише землі Руського воєводства, а й новонабуті обшири Волині та Київщини, – себто всі етнічні руські території, що опинились у складі Польського королівства внаслідок Люблінської унії, за винятком Підляшшя[27]. Центром цієї Русі був Львів, але за рівнем Кленовичевої уваги Київ ішов одразу йому в слід. Інакше

переклад і літературно-історичний коментар поеми», захищеної 1950 року); уривок поеми (опис Львова) витлумачив також Іван Франко, див: «"Старинний Львів" (Із латинської поеми Себ[астіана] Кльоновича "Roxolania"» у кн.: Іван Франко, *Зібрання творів: у 50 т.*, т. 11, с. 366. Про Кленовича також див.: Halina Wiśniewska, *Renesansowe życie i dzieło Sebastiana Fabiana Klonowicza*, Lublin, 1985.

[26] Про ренесансну етнографію та цікавість европейських етнографів до Східної Европи та Московії див.: Marshall T. Poe, «A People Born to Slavery», *Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748*, Ithaca and London, 2000, с. 11–38. Кленович був одним із засновників польської літературної традиції, що розглядала Русь як землю стародавніх звичаїв, таїн і дивовиж. Про розвиток цієї традиції див.: Joanna Partyka, «"Głębokie ruskie kraje" w oczach staropolskiego encyklopedysty», у кн.: *Mazepa and His Time: History, Culture, Society*, ed. Giovanna Siedina, Alessandria, 2004, с. 291–300.

[27] Див. політичні та етнічні карти Речі Посполитої XVI століття у кн.: *The Historical Atlas of Poland*, ed. Władysław Czapliński, Tadeusz Ładogórski, Warszawa–Wrocław, 1986, с. 20–21, 23. В одному випадку Кленович означує Русь («Руссію») як країну від Чорного моря на півдні до Північного Льодовитого океану на півночі, але в інших випадках Московську Русь розглядає як окремий народ, який називає «Moschi».

кажучи, Кленович географічно поширив поняття «довколальвівської» Русі аж до Києва, який уважав частиною Чорної Русі. В «Роксоланії» Київ зображено столицею давньоруських князів, оплотом боротьби проти татар і краєм чудотворних печер, де у первозданному вигляді спочивають мощі руських героїв. «Знайте всі люди, – писав Кленович, – що Київ на Чорній Русі важить стільки, / Скільки для всіх християн Рим стародавній колись»[28]. Якщо Русь/Рутенія/Роксоланія Оріховського не виходила за межі Руського воєводства, то у візії Кленовича терени цього воєводства належали до неї, – але вже далеко не тільки вони. Водночас, на противагу Скарзі, Кленович обмежував свою Руссію/Роксоланію землями, підлеглими Короні Польській. Важливо, що в уявленні обох письменників Русь охоплювала волинські та київські землі, де в другій половині XVI століття виник новий реґіональний осередок влади.

Повернення династії

Осередком цим був Острог – осідок могутнього князя Костянтина (Василя) Острозького[29]. Його батько, князь Костянтин Іванович Острозький, великий гетьман литовський зажив слави у битві під Оршею (1514). Упродовж другої половини XVI століття волинські князі загалом – і Острозькі зокрема – здобули контроль не тільки над своєю рідною Волинню, але й над сусідньою Київщиною. Формальне зрівняння правового статусу шляхти, обумовлене положеннями Люблінської унії, не зашкодило їхній могутності, бо вони зберегли за собою князівські титули і почувалися в безпеці на верхівці піраміди, що складалася із сотень дрібних шляхтичів-клієнтів, економічно та політично залежних від князів. У ґрунті речі, Острозький був некоронованим королем Волині, Брацлавщини та Київщини, де найміцніші корені пустили неформальні мережі влади та притаманний польсько-литовській Речі Посполитій ре-

---

[28] Кленович, «Роксоланія», *Українська поезія XVI століття*, с. 153 (пер. Віталія Маслюка); див. також у перекладі Михайла Білика: «Знайте, що Київ у нас на Русі значить стільки, як давній / Рим для старих християн, має таку ж він вагу» (Кльонович, *Роксоланія*, с. 71); пор.: «Praeterea Nigro tanti Kiiovia Russo est, quanti Christicolis Roma vetusta fuit» (Klonowic, *Roxolania*, с. 100).

[29] Про Острозького див.: Teresa Chynczewska-Hennel, «Ostrogski, Konstanty Wasyl, książe (ok. 1526–1608)», у кн.: *Polski słownik biograficzny*, red. Władysław Konopczyński et al., т. 24, вип. 3 (1979), с. 489–495.

ґіоналізм[30]. Однак Люблінська унія поставила клан Острозьких та решту князівських родів Волині перед новим викликом: потрібно було злеґітимізувати свою неформальну владу над клієнтами з лав дрібної шляхти, які тепер отримали рівний із князями правовий статус. Також потрібно було обґрунтувати свою часту непокору королю та панівну роль в українських землях на схід од Волині.

Як уже знаємо, до Люблінської унії серед руських еліт Великого князівства переважав локальний рівень ідентичности. Тож волинські еліти середини XVI століття бачили себе насамперед волинянами, хоча цілком усвідомлювали свою належність до ширшої руської спільноти. Волинський шляхтич Василь Загоровський, пишучи 1577 року в татарському полоні заповіт, закликав дітей учитися руської грамоти, не зрікатися руської мови й традицій, а також грецького релігійного обряду, але передусім показував себе вірним сином Волині, територія якої визначала його чільні соціяльно-економічні зв'язки та інтереси[31]. А коли наступного року на волинській батьківщині Загоровського вийшла друком руська граматика (т. зв. «Острозька Азбука», або «Читанка» Івана Федорова), то у вступі до неї місце її видання – Острог – було названо просто містом на Волині, без жодних згадок про Русь, Польське королівство чи Річ Посполиту[32]. Локальна ідентичність брала гору і далі.

Втім, така ситуація не тривала довго, як можна судити з першого повного друкованого видання Біблії слов'янською мовою, що побачило світ у тому самому Острозі з ініціятиви князя Острозького протягом 1580–1581 років. У вступі до Біблії Острог знову названо містом на Волині, але у виданні виразно проглядають і ознаки набагато ширшої ідентичности. З того-таки вступу випливає, що гурток учених, який зібрався при князі Острозькому, вбачав у своєму покровителі не просто волинського маґната, а спадкоємця київських Рюриковичів і законного правителя Русі. Це була стрімка зміна супроти панеґіриків його знаменитому батькові, героєві Орші. Якщо Острозького-батька вихваляли за службу своєму панові – королю польському і великому князеві литовському Зиґмунту I, то Острозького-сина славили як захисника православної церкви, а отже, продовжувача

[30] Про реґіоналізм в українських землях Речі Посполитої див.: Sysyn, *Between Poland and the Ukraine*, с. 21–22.

[31] Текст заповіту див.: *Українська література XIV–XVI ст.*, ред. В. Л. Микитась, Київ, 1988, с. 167–184.

[32] Текст вступу до «Читанки» 1578 року див.: *Українська література XIV–XVI ст.*, с. 199; пор. у факсимільному вид.: *Азбука Ивана Федорова, 1578*, Москва, 1983, т. 1, с. 1–2.

справи імператора Константина та київських князів Володимира Святого і Ярослава[33]. Герасим Смотрицький, найімовірніший автор віршового вступу до Острозької Біблії, говорить про це так:

> Владимер бо свой народ крещенієм просвѣтил,
> Константин же благоразумія писанієм освѣтил...
> Ярослав зиданієм церковным Кієв и Чернигов украси,
> Константин же єдіну соборную церков писанієм возвыси[34].

Переднє слово до Острозької Біблії, що його, радше за все, написав від імені Костянтина Острозького Герасим Смотрицький, нав'язує використаний для видання рукопис Святого Письма до перекладу, виконаного з греки ще за св. Володимира. Рукопис той, стверджує автор, дістали від іншого Рюриковича – Івана Грізного, ворога Речі Посполитої в Лівонській війні; Смотрицький (пишучи під ім'ям Острозького) називає його «благочестивим і в православ'ї ясносвітлим государем і великим князем»[35]. Упорядники Острозької Біблії свідомо проводили паралелі та зв'язки між Острозьким і Рюриковичами, але ще не були готові проголосити його Рюриковичем і прямим нащадком св. Володимира. Смотрицький зробить цей крок 1587 року, коли в присвяті своєї книжки «Ключ царства небесного» сину Костянтина Острозького князю Олександрові назве його наступником і нащадком Володимира Святого[36].

Таким чином, некоронованого короля Русі було представлено як законного спадкоємця київських князів. «В народі руському сини церкви східної», що їм Острозький насамперед призначав свою Біблію, відтепер отримали леґітимного заступника, готового захистити їхню церкву, а отже, їхню націю. Цю тему було підхоплено в численних панегіриках і творах кінця XVI – початку XVII століття, присвячених членам родини Острозьких та їхніх родичів Заславських. Перетворення волинських князів на спадкоємців правителів Києва й оборонців Русі здійснили письменники, які здебільшого походили з земель, що до 1569 року входили до складу Польського ко-

---

[33] Див.: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 204–206.

[34] Див.: Герасим Смотрицький, «Всякого чина православный читателю», у кн.: *Українська література XIV–XVI ст.*, с. 461.

[35] Див.: Герасим Смотрицький, «[Перша передмова до Острозької біблії 1581 р.]», у кн.: *Українська література XIV–XVI ст.*, с. 202.

[36] Див.: Герасим Смотрицький, «Ключ царства небесного», у кн.: *Українська література XIV–XVI ст.*, с. 213. Про розвиток генеалогічної леґенди Острозьких див.: Леонид Соболев, «Генеалогическая легенда рода князей Острожских», *Славяноведение* № 2 (2001), с. 32–33.

ролівства, як-от Смотрицький чи Дем'ян Наливайко, брат знаного козацького ватажка Северина Наливайка. Наталя Яковенко показала, що переважна більшість панегіристів XVI–XVII століть не були православними, ба навіть етнічними русинами (таких виявилося тільки шестеро із сорока семи осіб, про яких ішлося дослідниці). Головно вони були католиками, – тому й не дивно, що перші згадки про київське походження княжої родини Острозьких з'явилися в 1570-х роках саме в польських, а не руських джерелах[37].

Декларувати, леґітимізувати та популяризувати нові амбіції Острозьких допомагали не тільки польські письменники, а ще й «польські» ідеї. Були дві групи панегіристів, які обстоювали дві різні програми. Першу висували такі православні русини, як Герасим Смотрицький, який наголошував зв'язок Костянтина Острозького не тільки з київською князівською династією, а й із Володимиром Святим як хрестителем Русі. Їм, очевидно, йшлося про підтримку князем православної церкви та руського народу. Їхні дії творили уявний простір для вміщення польсько-литовської Русі в самому осередді Slavia Orthodoxa – конґломерату слов'яномовних країн. Як і руський народ, ця ширша спільнота правила за адресат Острозької Біблії[38]. Автори вступу не забували про московський складник цього світу, тому повідомляли читачів, що текст Біблії привезено в Острог із Москви з дозволу Івана Грізного. Світ цей в Острозі уособлювали вороже налаштовані до царя московські еміґранти – князь Андрєй Курбський, дорадник Костянтина Острозького в релігійних справах, і друкар Біблії Іван Федоров[39]. Мабуть, ані Смотрицький, ані решта острозьких учених не вважали Московію частиною своєї уявної вітчизни, але вони вбачали в ній істотну частину своєї культурної спадщини. Культурно-релігійний чинник відігравав вельми велику роль у побудові віртуального «королівства» Костянтина Острозького. У Речі Посполитій не було князівства, де він міг би царювати, зате існувала окрема релігійно-церковна структура, яку можна було захищати, і окремий народ, який можна було очолювати. На відміну від своїх чи то справжніх,

---

[37] Див.: Наталя Яковенко, «Топос "з'єднаних народів" у панегіриках князям Острозьким і Заславським (біля витоків української ідентичности)» у її ж: Яковенко, *Паралельний світ*, с. 232–269, зокрема с. 239–242.

[38] Див.: Смотрицький, «[Перша передмова до Острозької біблії 1581 р.]», с. 200, 202.

[39] Щодо Федорова див.: Ярослав Ісаєвич, *Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, 2-ге вид., Львів, 1983. Про Федорова написано чимало: «федоровіяну», яка, з погляду совєтської влади 1950–1980-х років, демонструвала добротворний культурний вплив Московії на Україну, розробляли десятки науковців. Ця тема давала їм змогу леґітимізувати дослідження ранньомодерної культурної історії України, Білорусі та Литви, попри те, що совєтська влада зазвичай підозріливо дивилася на будь-які зусилля в цьому напрямі.

а чи тільки уявлених родичів і предків – Рюриковичів, Острозький хоч-нехоч перетворювався на лідера спільноти нового типу, яка означувалася не географічними кордонами князівської вотчини, а межами, що їх зумовлювали етнічна належність, мова, культура та релігія.

Натомість прихильні до Острозького польсько-католицькі письменники дотримувалися зовсім інакшої візії. Залишаючись у річищі усталеної традиції польського історіописання, вони вміщували свого покровителя не в контекст Slavia Orthodoxa, Русі чи навіть Речі Посполитої, а в контекст культурного простору Польського королівства. Услід за Кленовичем, вони годні були відсувати кордони Рутенії Оріховського на схід, але не далі східних і північних рубежів королівства. Як показала Наталя Яковенко, в польському історичному контексті влада князя Острозького над Руссю леґітимізувалася шляхом пов'язування його родоводу з персонажем польської леґенди на ім'я Рус. Згідно з польськими хроніками, так звався брат Чеха й Леха (в альтернативній версії – син Леха), засновників Чеської та Польської держав. У такий спосіб генеалогічну леґенду про князів Острозьких майстерно інкорпорували в засадничий польський міт. Відокремлення цієї леґенди від історичної традиції Великого князівства Литовського досягли, оголошуючи Острозьких спадкоємцями не Ґедиміна, а Данила Галицького. Деякі панегіристи називали його «Данилом Острозьким», а його сина Лева – Левом Острозьким[40]. Фактично польські письменники стирали границю, наявну між польською та литовською Руссю до 1569 року, пересуваючи її на лінію, прокреслену люблінськими домовленостями. За іронією долі, чинячи так, вони наслідували традицію галицько-волинських літописців XIII століття, чиє поняття Русі також охоплювало Галичину, Волинь і Наддніпрянщину.

В центрі історичного простору, який конструювали і руські, і польські клієнти князя Костянтина (за всіх їхніх незаперечних відмінностей), перебувала, звісно, князівська родина Острозьких – спадкоємці славних володарів Київської Русі та некороновані королі нової Русі.

Церковна унія

У всій Европі наступ Реформації та політико-релігійний безлад, що її супроводжував, надавали місцевим елітам і аристократичним кланам нові можливості для леґітимізації боротьби за привілеї, що належали їхньому соціяльному стану та віросповіданню. Під цим оглядом,

[40] Див.: Яковенко, «Топос "з'єднаних народів"», с. 246–251, 254.

польсько-литовська Річ Посполита становить класичний приклад використання місцевими князями «бунтівної релігії» для досягнення своїх політичних цілей. Коли Герцоґство Пруське, васал Польської корони, визнало лютеранську Реформацію, її ідеї опинилися просто біля воріт Польщі. На середину XVI століття малопольські та литовські аристократи почали навертатися в кальвінізм. Зі свого боку, римська курія намагалася вдихнути нове життя в польське католицтво через втручання нунціїв та заходи новоприбулих єзуїтів[41]. Ідея церковної унії католицтва і православ'я витала в римському повітрі. Тим часом православні містяни Львова намагалися оживити свою церкву, щоби протидіяти наступові протестантства та зреформованого католицтва. На Русі представники всіх релігійних течій і церков сподівалися на підтримку наймогутнішої людини цього краю – князя Костянтина Острозького, що також виступав потенційним кандидатом на польський престол. Єзуїт Скарґа навіть присвятив князеві перше видання свого трактату «Про єдність Церкви Божої...», в якому обстоював ідею унії, але князь начебто наказав викупити і знищити весь наклад. Він мав власні уявлення про те, яку позицію слід зайняти в тогочасному релігійному хаосі. Подібно до того, як Кальвін обернув Женеву на протестантський Рим, Острозький намагався зробити з Острога православну Женеву, тому й заснував там школу та друкарню. Вочевидь, князь мислив далекосяжно: 1584 року він навіть плекав план перенесення патріяршого престолу з Константинополя в Острог. Третій Рим мав усі шанси відбутися не у Москві, а в Острозі[42].

Подією, яка продемонструвала межу могутности князя Острозького в руському суспільстві й змобілізувала саме суспільство довкола релігійних справ, стала Берестейська унія (1596), якою Київську митрополію було підпорядковано Римові. Унія, якої прагнули близькі до Рима польські католики, яку задумала руська православна ієрархія, яку підтримував король і схвалював папа римський, принесла своїм ініціяторам і прибічникам здебільшого самі розчарування. З погляду Варшави та Рима, вона мала на меті об'єднати державу та полегшити просування католицтва на схід, але в кін-

---

[41] Коротку історію польської Реформації та Контрреформації (і літературу про них) див.: Jerzy Kłoczowski, *A History of Polish Christianity*, Cambridge, 2000, с. 84–163. Про роль єзуїтів у впровадженні церковної унії в Речі Посполитій див.: Jan Krajcar, «Jesuits and the Genesis of the Union of Brest», *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978), с. 131–153.

[42] Про діяльність князя Острозького та його релігійні орієнтири див.: Jan Krajcar, «Konstantin Basil Ostrozskij and Rome in 1582–1584», *Orientalia Christiana Periodica* 35, № 1 (1969), с. 193–213, зокрема с. 201; *Ґудзяк, Криза і реформа*, с. 153–186.

цевому підсумку стала джерелом суспільного розбрату й релігійного конфлікту. Можна припустити, що Польське королівство втратило свій єдиний реальний шанс забезпечити мирне співіснування католицького та православного населення ще до об'єднання з Великим князівством Литовським у Любліні. 1555 року, коли після десятиліть конфронтації Центральна Европа виробила в Авґсбурзі миротворчий принцип cuius regio, eius religio, польський Сейм запропонував власну реформу католицької церкви, аби зробити її привабливішою та прийнятнішою для протестантів і православних. Сеймові постанови 1555 року, впроваджуючи ідеї примирення католицької й православної церков, що їх раніше (у трактаті про «хрещення русинів» «Baptismus Ruthenorum» 1544 року) висловлював Оріховський, дозволяли духівництву одружуватися, бо «так допускають греки, русини та болгари, а раніше дозволяла й західна церква». Мало того, посли Сейму просили Рим дозволити причащати мирян двома видами святих дарів («як раніше чинили на початку історії Церкви і як досі чинять греки, болгари та русини»)[43]. Рим відкинув це «доморобне» розв'язання проблеми, тим самим спровокувавши розкол у польському суспільстві. В довгочасній перспективі це відчужило православні землі Речі Посполитої від її католицького ядра і посприяло їх перетворенню не просто на осередок православної опозиції королівській владі, а й на пристанок радикальних форм польського протестантства[44].

Руська спільнота й сама вийшла з горнила церковних соборів у Бересті (їх, як уже зазначалося, було два: один проводили прибічники, а другий – противники унії) глибоко розколотою: більшість духівництва та світських покровителів церкви (але не її ієрархія) виступили проти об'єднання. Вислідне протистояння вилилося у спалах полемічної літератури, яка по-справжньому привела Русь у добу Реформації[45]. Деякі релігійні трактати цього періоду дають унікальну змогу оцінити стан і шляхи розвитку руської групової ідентичности. З ранніх полемічних творів прибічників і противників унії (в обох групах були як етнічні русини, так і етнічні поляки) доволі чітко випливає, що в очах русинів і їхніх неруських опонентів поняття православ'я та руської етнічности були тісно пов'язані. Термін «Русь» за-

[43] Див.: Kłoczowski, *A History of Polish Christianity*, с. 101.

[44] Про поширення радикальних ідей Реформації в Україні див.: George H. Williams, «Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth», *Harvard Ukrainian Studies* 2, № 1 (1978), с. 41–72; № 2 (1978), с. 184–210.

[45] Короткий огляд боротьби довкола церковної унії та інтерпретацію вислідних реформ із погляду парадигми конфесіоналізації див. у моїй праці «Наливайкова віра» (с. 108–135).

стосовували на позначення як церкви, так і національної спільноти, охоплюючи ним усі соціяльні верстви руського суспільства. Руська ідентичність цього періоду, як і образ Русі в Речі Посполитій загалом, набувала виразних етноконфесійних ознак. Зрештою, Скарґа звертався до руських народів, а не до православних. Та сама категорія посідала центральне місце в «Ключі царства небесного» Герасима Смотрицького. В тогочасних судових справах православних священиків послідовно йменовано русинами, тоді як католицьких – поляками[46]. Польсько-католицький противник унії Ян Щасний Гербурт (русин за реґіональною ідентичністю) засвідчив зв'язок між руською національністю та релігією в 1613 році, звинувативши ворогів православ'я у тому, що ті хочуть, аби «Русі не було в Русі»[47].

Інтереси Русі стали козирем у полеміці, що розпочалася вслід за укладенням Берестейської унії. Протиборчі табори обґрунтовували свої позиції та дії тим, що вони обстоюють інтереси руської нації («руського народу»), яку вони чітко відрізняли від польської нації («naród polski») за релігійним, культурним та мовним критеріями. Дискусії довкола унії також спричинилися до закріплення вже й без того наявного розмежування між річпосполитською Руссю та Московією, а також між їхніми версіями православ'я. Тенденція означувати себе як частину ширшої Русі (до якої входила і Московія) помалу занепала, бо релігійне поле бою для всіх причетних сторін відтоді означувалося межами Київської митрополії. В антиуніятських посланнях, які православний полеміст Іван Вишенський писав із гори Афон у Греції православним мешканцям «лядської землі», українські та білоруські землі йменувалися Малою Руссю[48]. Цей давній грецький термін, попервах уживаний на позначення Галицької митрополії, відтак дав назву й ідентичність православному населенню Речі Посполитої в ширшому світі Slavia Orthodoxa. Поняття Малої Русі не тільки перетинало до-люблінський кордон між Києвом та Львовом, але й усувало перепону між руським населенням Польського королівства та Великого князівства

---

[46] Див. згадку про судову справу 1585 року в: Яковенко, «Релігійні конверсії», с. 35.

[47] Див.: Jan Szczęsny Herburt, *Zdanie o narodzie Ruskim*, перевидано в: *Z dziejów Ukrainy*, red. Wacław Lipiński, Kijów–Kraków, 1912, с. 92–96; український переклад Валерія Шевчука: Ян Щасний-Гербурт, «Розмисел про народ руський», у кн.: *Українські гуманісти епохи Відродження*, ч. 2, с. 173–177, зокрема с. 173. Тієї самої формули вжито в промові католицького князя Кшиштофа Збаразького в оборону православної церкви, виголошеній на сеймі 1623 року (Яковенко, «Релігійні конверсії», с. 46).

[48] Див.: Іван Вишенський, «Книжка», у кн.: *Українська література XIV–XVI ст.*, с. 306–368, зокрема с. 306–307, 333–337.

Литовського. Водночас воно вирізняло цей уявлений світ із-поміж решти православних слов'янських земель. Якщо в релігійній царині православні русини потребували спеціяльного терміна, аби відрізняти себе від московської Русі, то світський дискурс потреби в такому терміні не мав, позаяк етнонім «руський» протиставлявся політичному терміну «московит». Із погляду як прибічників, так і противників унії русини й московити були двома окремими народами.

Хоча всі табори у дискусії про церковну унію погоджувалися щодо окремішности русинів супроти поляків і московитів, вони розбігалися на предмет істинних інтересів русинів та найкращих способів задовольнити їхні запити. Православні чітко ідентифікували руську націю та її традицію із собою. Вони вимагали всіх історичних привілеїв, що їх дарували литовські і польські правителі Русі та її церкві, потрактовуючи будь-який випад проти православної церкви як аґресію проти руського народу, його прав і свобод. Унію проголосили новою вигадкою – а це поняття мало виражено неґативні конотації в тогочасному публічному дискурсі, адже «новина» поривала з традиціями давньої (себто істинної та православної) Русі. Ті ж, кого прозвали «уніятами», своєю чергою, не визнавали за православними виняткового права на означення «Русь» і всіляко намагалися обмежити коло тих груп, які пробували промовляти від імені Русі[49]. Вістря своєї критики вони спрямовували головно проти руських протестантів, які виступали за використання народної мови (замість церковнослов'янської) в літургії та виданнях; що важливіше, протестанти згуртувалися з православними в протистоянні з владою Речі Посполитої щодо церковної унії. На думку одного з архітекторів унії, згодом митрополита унійної церкви Іпатія Потія, протестанти не належали до Русі, тому не мали права втручатися у внутрішній руський диспут[50]. Згідно з унійними полемістами, русини, що навернулися до римського католицтва, також розірвали зв'язок із руською нацією: перейшовши безпосередньо у лоно католицької церкви в обхід унії, вони обрали шлях культурної полонізації[51]. Наперекір їм православні полемісти визнавали право на існування католицької Русі, але відмовляли в ньому «уніятам». Одноконфесійна модель Русі, якої до Берестейської унії дотримувалися руські книжники, зазнала глибокої кризи. Архітектори унії не могли заручитися прихильністю більшости руських еліт, а відновлен-

[49] Див. мою працю «Наливайкова віра» (с. 199–201).

[50] Див.: Петро Кралюк, *Особливості вияву національної свідомости в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст.*, Луцьк, 1996, с. 71–73.

[51] Про такі арґументи на користь унії див.: Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі*, с. 84–85.

ня православної ієрархії в 1620 році розвіяло надії подолати розкол у найближчому майбутньому.

Поділ Русі на дві церкви і два віросповідання занепокоїв багатьох руських діячів, зокрема сина Герасима Смотрицького Мелетія – православного інтелектуала, глибоко перейнятого інтересами руської церкви та нації. Шукаючи виходу з релігійного конфлікту, що призвів до вбивства унійного архиєпископа Полоцького Йосафата Кунцевича (1623), Смотрицький (на той час титулярний православний архиєпископ і суперник Кунцевича в Білорусі) спершу звернувся по підтримку та настанови до Константинополя. Розчарувавшись у перспективах, які пропонував Русі православний Схід, Смотрицький врешті-решт сам пристав до унії. Разом із цим кроком він змінив свої полемічні арґументи, зберігши відданість добру руської нації[52]. Власний досвід вселяв йому гостре неприйняття міжусобного релігійного конфлікту, який він називав «війною Русі з Руссю». Смотрицький виявився, либонь, першим руським інтелектуалом, який спробував вирватися зі зачарованого кола етноконфесійної ідентичности і розірвати міцний зв'язок між руською етнічністю та руською релігією. «[Н]е вироджується зі своєї крові той, хто міняє віру. Хто з руського народу римську віру приймає, не стає ж одразу іспанцем чи італійцем, а по-старому залишається шляхетним русином. Отже, не віра русина русином, поляка поляком, литвина литвином робить, а уродження й кров руська, польська, литовська»[53]. У такий спосіб Смотрицький відверто оскаржував православний постулат, згідно з яким той, хто зрікається православ'я, перестає бути русином, – такої думки, зокрема, дотримувався Іван Вишенський. Смотрицький випередив свій час: у поділеному за релігійною ознакою руському суспільстві початку XVII століття модель руської нації, яку просував Вишенський, була прийнятнішою, ніж багатоконфесійна модель Смотрицького.

---

[52] Про Смотрицького див.: Frick, *Meletij Smotryc'kyj*.

[53] Див. друге видання: Melecyusz Smotryćki, *Verificatia niewinności y omylnych po wszystkiey Litwie i Białej Rusi rozsianych... nowin... chrześcijańskie uprzątnienie*, Vilnius, 1621, с. 60, републіковано в «Архиве Юго-Западной России»: *Архив ЮЗР*, ч. I, т. VII: *Памятники литературной полемики православныхъ южно-руссов съ латино-уніатами*, Київ, 1887, с. 279–344; англ. пер. «Верифікації...» цит. за: Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, с. 235; укр. пер. – за: Петро Кралюк, *Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст.*, Острог, 2007, с. 113. Про погляди Смотрицького на «руський народ», зокрема аналіз нюансів уживання цього терміна та множини вкладених у нього значень див.: Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, с. 229–238, зокрема с. 232–234; пор.: Кралюк, *Особливості вияву національної свідомості*, с. 76–80.

Шляхетська Русь

Поняття руського народу-нації, що опинилося в центрі публічного дискурсу внаслідок Берестейської унії, стало об'єктом претензій з боку не тільки різних релігійних, а й соціяльних груп, зокрема князів, шляхти, духівництва та містян. Усі вони виступали від імені Русі й проголошували себе оборонцями руської нації.

Князівська концепція Русі, що до її опрацювання доклались і польські інтелектуали, за іронією долі вповні затріюмфувала саме тоді, коли наймогутніша династія руських князів – Острозькі – майже повністю вимерла, а інші роди не тільки змінили віру, але й великою мірою позбулися колишньої влади, а отже, й упливу на подальший розвиток Русі. Польські панегіристи не знітилися від зречення князями православ'я, яке тісно пов'язувалося з Руссю[54]. Навпаки, польсько-католицьким ученим стало ще легше присвоювати руську історію і територію як інтеґральні частини ширшої річпосполитської ідентичности, яка охоплювала поляків, литовців та русинів. Польські письменники початку XVII століття пишалися руським минулим своїх патронів і нерозривно пов'язували себе та їх із руською реґіональною ідентичністю. Вони вихваляли своїх князівських покровителів, виводячи їхній родовід од стародавніх київських князів. Приміром, панеґірист Себастян Слешковський пов'язав останнього з Острозьких – католика на ім'я Януш – із Русом, братом Леха й Чеха, та Києм – леґендарним засновником Києва (1612)[55]. Ян Домбровський, автор поеми «Camoenae Borysthenides» («Дніпрові камени» або ж «Дніпрові музи»), написаної, щоб ознайомити новопризначеного в Київ католицького єпископа з багатствами руської історії і традиції, навіть похвалив Януша за відмову від православ'я[56]. Також він не забув згадати про те, що тодішній київський

[54] Серед князівських родів частка міжконфесійних шлюбів знизилася десь із 50% за 1540–1615 роки до 29% в 1616–1650 роках. Станом на 1616 рік більшість князівських родів відмовилася від православ'я і надалі одружувалася в межах свого нового віросповідання (переважно католицтва). На той час конфесіоналізація релігійного життя Речі Посполитої зайшла настільки далеко, що міжконфесійні шлюби та родини стали винятком із загального правила. Ці процеси зменшили частоту міжконфесійних шлюбів не тільки серед князів, а й серед руської шляхти загалом. Згідно з підрахунками Яковенко, частина мішаних шлюбів знизилася з 16% (1581–1615) до 12% (1616–1650) (Яковенко, «Релігійні конверсії», с. 36).

[55] Див.: Наталя Яковенко, «Латина на службі києво-руської історії (Camoenae Borysthenides, 1620 рік)», у її ж: *Паралельний світ*, с. 270–295, зокрема с. 293.

[56] Ioannes Dąbrowski, *Camoenae Borysthenides, seu felicis ad episcopalem sedem Chioviensem ingressus ... domini Boguslai Radoszowski Boxa, a Siemikovice ... gratulatio*, s. l. e. a. [Fastoviae,

воєвода – етнічний поляк і католик Томаш Замойський – за дружину має Катерину з Острозьких, і це зумовлює його повноваження з погляду русинів: генеалогічні доводи лишалися на часі, доки панегіристи невтомно звеличували культурно сполонізованих руських князів як відпоручників і оборонців Русі, культурно-історичний простір якої в такий спосіб присвоювався проєктом творення ранньомодерної польської нації[57].

Поки князі далі заохочували панегіристів шукати джерела своєї руської ідентичности у старокиївських часах, руська шляхта розбудовувала власну модель руської ідентичности. Як можна здогадатися, ця модель спиралася на Люблінській унії, яка ґарантувала шляхті ті самі права, що й князям, урівнюючи їх із польською шляхтою. Руські шляхтичі, як і польські, вважали себе частиною шляхетського «народу»: під цим терміном, як і в польській мові, вони мали на увазі не людність, а знатність народження (себто походження, рід)[58]. У релігійній полеміці 1620-х років вони називали себе «руським шляхетським народом», декларуючи належність до руської шляхти. Поняття «руського шляхетського народу», що виникло за аналогією з поняттям польського шляхетського «naród», стало наріжним каменем релігійних дискусій, бо православна шляхта сприймала наступ унії та королівські гоніння проти православної церкви як випад проти її прав, ґарантованих (так вони стверджували) положеннями Люблінської унії та указами польських королів. Шляхта доводила, що за умовами унії руська нація («народ») приєднувалася до польської як «рівна до рівної, вільна до вільної». Також стверджувалося, що цими правами Річ Посполита наділяла православну та католицьку Русь, позаяк тоді іншої (себто унійної) Русі не було. Отже, будь-яке розширення унії або майнових прав унійної

1619]. Доволі неточний український переклад Володимира Литвинова див. тут: Іван (Ян) Домбровський, «Дніпрові камени», у кн.: *Українська поезія XVII століття (перша половина). Антологія*, уклав В. В. Яременко, ред. О. В. Лупій, Київ, 1988, с. 93–119. Аналіз поеми можна знайти у: Ihor Ševčenko, "Poland in Ukrainian History" у його ж: *Ukraine between East and West*, с. 112–130, зокрема с. 124–126 (укр. пер.: Ігор Шевченко, «Польща в історії України» у його ж: *Україна між Сходом і Заходом*, с. 121–139, зокрема с. 134–136); Яковенко, «Латина на службі києво-руської історії».

[57] Про ставлення панегіристів до Януша Острозького та князів Заславських – нащадків Острозьких і оборонців унійної церкви – див.: Яковенко, «Топос "з'єднаних народів"», с. 248–254.

[58] Ось як атестували себе члени шляхетського сеймику, який у березні 1573 року зібрався в Берестечку: «Мы рады, дикгнитаре, княжата, врядники земские и дворные и все рыцерство народу шляхетского, обыватели земли Волынское»; див.: Петро Сас, *Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст.)*, Київ, 1998, с. 44–45.

церкви коштом православної вважалося за порушення майнових прав православної шляхти. Ці доводи найпереконливіше виклав у промові перед Сеймом 1620 року один із волинських послів, чашник Лаврентій (Лаврин) Древинський, а також невідомі православні автори «Суплікації», оприлюдненої напередодні Сейму 1623 року[59].

Найважливішим для нашого дослідження наслідком релігійної дискусії, яку спричинило відновлення 1620 року православної ієрархії, було уточнення поняття руської нації як не просто окремого утворення, а рівноправного партнера націй польської та литовської. В такому вигляді це поняття вперше з'явилося в документах шляхетського походження, а далі розвинулось у творах православних інтелектуалів, зокрема найталановитішого з них – Мелетія Смотрицького. Арґументація православного табору, підлаштована під нову релігійну, політичну й етнокультурну ситуацію, спиралася на вельми «творчій» інтерпретації прав, що їх надав руським воєводствам (точніше, руській знаті цих воєводств) люблінський сейм 1569 року. Тепер права, закріплені за окремими воєводствами у складі Польщі, було використано для оборони прав православної церкви в усій Речі Посполитій вкупі з руськими землями Великого князівства. Хоча поняття руської нації як рівноправного партнера у складі Речі Посполитої вийшло з-під пера шляхти, православні автори, передусім Смотрицький, зробили все можли-

---

[59] «Суплікацію» республіковано у кн.: *Документы, объясняющие историю западно-русского края и его отношения к России и Польше*, С.-Петербург, 1865, с. 230–310, відтак у вид.: *Z dziejów Ukrainy*, с. 100–111. Промова Древинського поширилася у рос. пер. 1795 року, вміщеному в: [Н. Н. Бантыш-Каменский,] *Историческое известие о возникшей в Польше Унии...* 3-е изд., Вильна, 1864, с. 64–70; її польський оригінал зберігається у Відділі рукописів Національної бібліотеки України ім. Вернадського (рукописи колекції Лаври, 74, арк. 90–91). Див. розлогі цитати з обох документів та аналіз їхнього змісту в кн.: Грушевський, *Історія української літератури*, т. VI, *[Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст.]*, Київ, 1995, с. 201–207, 272–291; пор. також: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VII, с. 444–447, 497–498. Цілком укр. пер. промови Древинського див. у кн.: *Історія України в документах і матеріалах*, т. 3, *Визвольна боротьба українського народу проти гніту шляхетської Польщі і приєднання України до Росії (1569–1654)*, уклали М. Н. Петровський і В. К. Путілов, Київ, 1941, с. 55–57 [№ 40, «1620 рік. Промова Л. Деревинського на Варшавському сеймі»]; те саме у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т.*, т. 2, кн. 2, *Перша половина XVII ст.*, упоряд. В. Шевчук, ред. тому В. С. Коба, Київ, 2001, с. 314–325, або *Україна: антологія пам'яток державотворення X–XX ст.: у 10 т.*, т. 3, *Битва за козацьку державу (XVI–XVII ст.)*, упоряд., передм. та приміт. В. О. Шевчука, Київ, 2008, с. 77–80; український текст «Суплікації» у тлумаченні Валерія Шевчука, який атрибутував її Древинському, див. у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т.*, т. 2, кн. 2, с. 314–325; те саме у кн.: *Україна: антологія пам'яток державотворення X–XX ст.: у 10 т.*, т. 3, с. 117–130.

ве, аби поширити ці права на куди ширший сеґмент руського суспільства. З цією метою вони витлумачили шляхетство як стан, що охоплює не тільки дрібну шляхту і панів, а й князів – керманичів руського суспільства (принаймні на момент укладення Люблінської унії). Духівництво, містяни, ба навіть козаки також потрапляли в цю широку категорію.

Виразний приклад розширеного тлумачення прав, наданих руській шляхті в Любліні, знаходимо в польськомовному памфлеті «Юстифікація невинности» (1623), який зазвичай атрибутують Мелетію Смотрицькому[60]:

> За ті згадані шановні заслуги у великих князів, панів своїх, і королів польських, і преважні відваги шановного народу руського одержав він свою вільність – поруч їх милостей рівно з іншими двома народами: польським і литовським, – в сенаторській поважності засідати, над добром їх панств, а вітчизні своїй радити і з усіх достоїнств, прероґатив, урядів, заволання, свобод, прав і вільностей тішитися. Дано то йому як рівному до рівного, як вільному до вільного народу польського в спільність чести і в єдність тіла сполученому й інкорпорованому народові: княжатам, панятам, шляхті й рицарству, духовним станам і світським. Дано тоді ж зараз і людям того ж народу міської кондиції свої права і вільності, за його вірність підданства і зичливости щирість[61].

Отже, в такому розумінні руська нація охоплювала всі верстви суспільства Русі, крім селян.

Із інших тогочасних полемічних творів стає зрозуміло, що багато руських шляхтичів не готові були ділитися рівними правами «руського шляхетного народу» з містянами та духівництвом. Згадані повище промова Древинського та «Суплікація» містили численні нападки на унійну ієрар-

---

[60] У світ «Юстифікація...» вийшла за підписом митрополита Йова Борецького й «усіх єпископів руських».

[61] Цит. за: Грушевський, *Історія української літератури*, т. VI, с. 295; англійський переклад частини цього документа див.: Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, с. 233; пор. репринт «Юстифікації» Смотрицького у кн.: *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj*, т. I, Cambridge, Mass., 1986, с. 513, а також у: *Архив ЮЗР*, ч. I, т. VII, с. 511–532, зокрема с. 513: «Za te pomienione zacnego narodu Ruskiego ku wielkim Xiążętom, Panom swoim, Królom JM Polskim, uczciwe zadziały y przeważne odwagi dana jest jego od nich wolność, obok Ich M zarówno z dwiema narodami, Polskim i Litewskim, w senatorskiej poważności siadać, o dobrym państw ich a ojczyzny swey radzić, y ze wszystkich Królestwa Polskiego dostojeństw, praerogatiw, urzędów zawołania, swobód, praw i wolności cieszyć się. Dano to jest jemu jako równemu do równego, jako wolnemu do wolnego narodu Polskiego w społeczność czci y w jedność ciała złączonemu i wcelonemu narodowi: xiążętom, paniętom, szlachcie y rycerstwu, duchownym stanom y świetskim. Dane są tegdyż poddaństwa wierność, y życzliwości uprzeymość, swoie im prawa y wolności».

хію, якій закидали низьке соціяльне походження, що позбавляло її леґітимности в очах православної шляхти. Унійна шляхта, зі свого боку, не визнавала леґітимности наново висвячених православних ієрархів, беручи під сумнів шляхетне походження митрополита Йова Борецького й архієпископа Смотрицького та заперечуючи їхнє право виступати від імені «народу руського». Адресанти «Листа до ченців Віленського монастиря Св. Духа...» – представники визначних руських родів, які підтримували унію у Великому князівстві Литовському, запитували: «А що ж Смотрицький і Борецький в руськім народі?» – й одразу відповідали: «Послідки народу, виродки з черні – яка ж тінь від них на руський народ?» Це був їхній ворожий відрух на неприйнятні для них із соціяльних міркувань заклики Смотрицького до національної солідарности попри всі релігійні бар'єри. Право священиків нешляхетського походження виступати речниками руської нації перед зовнішнім світом вони відкидали категорично:

> Називаєте нас породженими з одної крові з вами і родичами своїми і додаєте велику і непристойну шкоду славі й походженню нашого старинного шляхетства, яке за нами далі самі не без підхлібства признаєте. Яка ж то «єдна кров» – наша шляхетська з плебеями? Яке споріднення з хлопством? Ви єднаєтеся в крові і рівняєтеся походженням з старинними руськими фаміліями, що ви теж Русь, з простого вашого походження, – це дурна і не згідна з чернечою скромністю претензія[62].

І для Смотрицького, і для його шляхетських критиків нація («народ») була насамперед кровною спільнотою.

Нація «руської віри»

Суперечка довкола висвячення нової православної ієрархії патріярхом Теофаном у 1620 році винесла на яв неабиякі відмінності між двома уявленнями про націю, що тоді побутували в руському суспільстві.

---

[62] Див. *List do zakonników monastera cerkwie ś. Ducha Wileńskiego, na ich przedmowę, w Werificatiej jakoby niewinności ich powtóre wydanej położoną, odpisany*, Wilno, 1621; републіковано в: *Архив ЮЗР*, ч. I, т. VIII: *Памятники литературной полемики православныхъ южно-руссовъ съ протестантами и латино-уніатами въ Юго-западной Руси за XVI и XVII стол.*, вып. 1, Київ, 1914, с. 737–738; укр. пер. цит. за: Грушевський, *Історія української літератури*, т. VI, с. 254; див. також: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 212. Коли унія поширилася на Волині, багато хто з тамтешньої шляхти навперемін підтримував то православну церкву, то унійну, залежно від поточних обставин: див. ревізіоністичну статтю Михайла Довбищенка «Реалії та міфи релігійного протистояння на Волині в кінці XVI – першій половині XVII ст.», *Соціум* № 2 (2003), с. 57–82.

Перше з уявлень, обсяг якого обмежувався князівською та шляхетською Руссю, обстоювали руські шляхтичі з обох релігійних таборів. На захист другого виступала церковна ієрархія, що наполягала на широкому тлумаченні руської нації, до складу якої зараховувалися як шляхетські, так і нешляхетські прошарки. Таку «інклюзивну» та «всеохопну» модель православні ієрархи підтримували не тільки через сумнівність шляхетського статусу нового митрополита й багатьох єпископів, – зрештою, були серед них і особи беззаперечно шляхетського, навіть князівського походження, якот титулярний єпископ Володимирський і Берестейський Йосиф (Єзекіїл) Курцевич-Коріятович, – а ще й через те, що вона була натоді найлеґітимнішою, коли не панівною. Як показав Алтоен, у польсько-литовській Речі Посполитій термін «нація» («народ») пов'язували передусім із уявленням про етнолінґвістичну спільноту. Як і за києворуських часів, руські вчені й далі вживали термін «мова» («язик») на позначення того, що ми тепер називаємо «народом» або «нацією»[63]. Ба більше: оскільки православна церква традиційно асоціювалася в очах її вірян і «сторонніх» із Руссю та руською нацією, то межі руських релігійної й етнонаціональної спільнот до середини XVII століття сливе збігалися. А що церковна спільнота обіймала людей усіх соціяльних верств, то й поняття спільноти національної стало так само інклюзивним і всеохопним. Тісна кореляція між цими двома моделями ідентичности – релігійною та національною – чітко простежується в творах православних авторів. Приміром, 1582 року Герасим Смотрицький адресував Острозьку Біблію «православному всякаго чина... читателеви». Сорок років потому митрополит Йов Борецький адресував свою грамоту «всем веспол благочестивим церкве восточная благопослушним великоменитого народу російского всякого стану духовного и свіцкого достоінства побожним людем». Церковні документи того періоду свідчать, що ієрархи зазвичай ділили світські стани на князів, шляхтичів, рицарів і містян[64]. Селяни до православних «станів» не належали, на відміну від міського населення. Річ у тім, що містяни без зволікань виступали на захист своїх прав іменем руської нації, хоч би яким було ставлення церковної ієрархії до них[65].

[63] Плохій, *Наливайкова віра*, с. 195–196.

[64] Там само, с. 214.

[65] 1608 року львівські братчики у петиції-«супліці», долученій до інструкції послам на сейм, скаржилися королю: «Утяжени естесмо мы, народ русскій, отъ народа полского ярмомъ надъ Египъскую неволю» (*Архив ЮЗР*, ч. I, том XI: *Акты, относящіеся къ исторіи Львовскаго Ставропигіальнаго братства*, Київ, 1904, с. 64; пор. у кн.: *Історія України в*

Отже, на початку XVII століття шляхта докладала чималих, але здебільшого марних зусиль, аби здобути виняткове право представляти руську націю зовнішньому світові. Її невдачу великою мірою зумовив опір духівництва й містян, які мали власну (кровну) візію руської нації та її прав. Релігійна дискусія дала їм добру нагоду висловити свої погляди, адже Церква була інститутом, що переступав соціяльні границі й адміністративні кордони воєводств. Коли унійна шляхта заперечила право православних ієрархів виступати від імені всієї руської нації, ті не тільки не відступили, але й записали до руської нації своїх нових оборонців – уже геть зовсім «нешляхетних» запорозьких козаків. Мало хто з них, ба навіть із їхніх гетьманів, міг похвалитися знатним родоводом, але давня традиція зараховувати «лицарство» до складу «шляхетської нації/стану» відчиняла двері для обґрунтування належности козаків до руської нації. Для нової православної ієрархії, висвяченої під козацьким покровом 1620 року, втягти козацтво у релігійну борню було завданням не менш пріоритетним, аніж злеґітимізувати власне існування. Ось чому «козацька тема» здобулася на особливу

документах і матеріалах, т. 3, с. 54 [№ 39, «1608 рік. З інструкції, даної львівськими міщанами на сейм 1609 року»]). Короткий огляд історії братського руху в Україні див. у працях Ярослава Ісаєвича: Iaroslav Isaievych, «Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia», *Ricerche slavistiche* 37 (1990), с. 269–293; пор. його ж: «Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine and Belarus», у кн.: *Belarus. Lithuania. Poland. Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference (Rome, 28 April – 6 May 1990)*, Lublin; Rome, 1994, с. 175–198, «Освітній рух в Україні XVII ст.: східна традиція і західні впливи», Київська старовина, 1 (1995), с. 2–9, і «Церковные братства на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII вв.», у кн.: *Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. Сборник тезисов*, Москва, 1991, с. 64–66; також див.: Iaroslav Isaievych, *Voluntary Brotherhood. Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*, Edmonton–Toronto, 2006 (англомов. вид. є виправленим і доповненим перекладом його першої книжки з цієї теми «Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст.» [Київ, 1966]), Ярослав Ісаєвич, *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.*, Київ, 1972, с. 16–50; «Найдавніші документи про діяльність братств на Україні» у його ж: *Україна давня і нова. Народ, релігія, культура*, Львів, 1996, с. 50–62; «Історія львівського Успенського братства: проблеми періодизації», у кн.: *Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Доповіді та повідомлення наукової конференції 4–5 квітня 1996 року*, Львів, 1996, «Братства та їхні школи. Шкільництво уніатів» у кн.: *Історія української культури*, т. 2: *Українська культура XIII – першої половини XVII століть*, Київ, 2001, с. 549–575, та ще кількадесят праць у різних періодиках, збірниках і колективних монографіях (див.: *Ярослав Ісаєвич. Бібліографічний покажчик*, упор. М. Боянівська, наук. ред. Ю. Ясіновський, Львів, 1999).

увагу в петиціях, протестаціях і літературних творах, що їх оприлюднювали православні автори після висвячення ієрархії. У «Протестації» – відозві, яку православна ієрархія поширила наприкінці квітня 1621 року, щоб оскаржити переслідування своєї церкви в Речі Посполитій, – козаків зображено невилучним складником руської нації:

> Що до козаків – то про сих рицарських людей знаємо, що вони наш рід, наші братя і правовірні християне... Се ж бо те племя славного народу Руського, з насіння Яфетового, що воювало Грецьке цісарство морем Чорним і сухопутю. Се з того поколїння військо, що за Олега, монарха руського, в своїх моноксілах по морю й по землї (приробивши до човнів колеса) плавало і Константинополь штурмовало. Се ж вони за Володимира, святого монарха руського, воювали Грецію, Македонїю, Ілїрик. Се ж їх предки разом з Володимиром хрестили ся, віру християнську від Константинопольської церкви приймали, і по сей день в сїй вірі родять ся, хрестять ся і живуть[66].

Автори «Протестації» найбільше прагнули утвердити той факт, що козаки є православними християнами, вірними своїй церкві, а отже, не потребують жодного підбурення з боку духівництва (таке звинувачення проти ієрархів висували владці), щоби стати на його захист. Беручи під увагу характер панівного на той час «руського» дискурсу, довести належність козаків до православних означало потвердити їхню належність до народу руського і навпаки. Задля цього треба було інкорпорувати козацтво у великий наратив історії руської нації – наратив, що розпочинався з Олега, підкорювача Візантії, та Володимира, хрестителя Русі. Новим компонен-

---

[66] Див.: П. Н. Жукович, «"Протестация" митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года», у кн.: *Статьи по славяноведению*, ред. В. И. Ламанский, вип. 3, С.-Петербург, 1910, с. 135–153. Цей фрагмент цитовано за: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VII, с. 391–392; пор. новий пер. Володимира Крекотня у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т.*, т. 2, кн. 2, с. 286–289 (те саме у кн.: *Україна: антологія пам'яток державотворення X–XX ст.: у 10 т.*, т. 3, с. 81–97): «Що ж до козаків, то про сих лицарських людей знаємо, що вони з роду нашого, браття наші і християни правовірні. ... До того ж бо те плем'я чесного народу руського, з насіння Яфетового, котре Чорним морем і посуху Грецьке царство воювало. З того-бо те військо покоління, котре за Олега, монарха руського, в своїх моноксилах а по морю і по землі (приправивши колеса до човнів) плавало [та пересувалося] і Константинополь штурмувало. Се ж бо вони за Володимира Великого, святого монарха руського, Грецію, Македонію та Іллірик воювали. Се ж їхні предки разом із Володимиром хрестилися і віру християнську од церкви константинопольської приймали, і по день нинішній у тій вірі вони родяться, хрестяться і живуть».

том наративу стало те, що традицію «давньої Русі» Володимирових нащадків тепер уособлювали не князі, а люди низького походження – козаки. За кілька років православні інтелектуали зображатимуть козацьке повстання 1630 року не як конфлікт між старою князівською Руссю та розбійниками незрозумілого походження, а як національно-релігійну боротьбу між поляками та Руссю, що її відтепер представляли козаки[67].

Після появи «Протестації» один із чільних православних інтелектуалів того часу Касіян Сакович у «Віршах на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного» (1622) майже слово в слово повторив тезу ієрархів про стародавнє походження козаків. У цій хвалебній оді Сагайдачному – козацькому гетьману, чия підтримка вможливила висвячення нової ієрархії, – Сакович не тільки згадує київських князів Олега та Володимира, а й змальовує козацтво як рицарський стан, що військовою службою здобув право на винагороду – «золоту вольність»:

> Золотая вольность – так її називають.
> Доступити її всі пильне ся старають.
> Леч она не кождому может бити дана,
> Только тим, що боронять ойчизни і пана.
> Мензством її рицері в войнах доступують,
> Не грошми, але крв'ю ся її докупують[68].

Поняття свободи становило найвищу цінність для річпосполитської шляхти, тож Сакович прагнув зобразити козацтво як групу, чиї воєнні подвиги, історія та цінності підносили їх до шляхетського рівня. Тема рицарського статусу козаків та їхньої невіддільности від православ'я знов і знов зринала в православних текстах того періоду. У творі «Еленх» (1622; властне «Elenchus pism uszczypliwych przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Trójce wydanych...» – «Спростування образливих писань, виданих святотроїцькими ченцями віленськими...) Мелетій Смотрицький назвав козаків «людом, вивченим у школі віри і в школі рицарського діла». Далі він розвивав думку:

> В них страх божий, велика вірність у вірі, а своєю військовою дисципліною й обережністю не уступлять вони й найпобожнішим, а мужністю своєю

---

[67] Висвітлення повстання 1630 року у Львівському літописі розглянуто в моїй праці «Наливайкова віра», с. 182–184.

[68] Див.: Касіян Сакович, «Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного», у кн.: *Українська література XVII ст.*, укл. В. І. Крекотень, ред. О. В. Мишанич, Київ, 1987, с. 220–238, зокрема с. 221. Див. також: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 220.

перевищують Сципіонів римських і Ганнібалів карфагенських! Бо запорозький вояк для славного польського королівства супроти пограничного неприятеля – то так як мальтійський для Волоської [Італійської] землі: стоїть в поважнім порядку і відважних кавалерів вітчині нашій дає[69].

Козаки й самі намагалися отримати економічні, юридичні та політичні привілеї, які зрівняли б їх зі шляхтою, тож були зацікавлені у визнанні цих претензій православним духівництвом. Козацькі ватажки також уважали себе частиною не тільки народу шляхетського, але й руської нації, означеної в релігійних термінах. Уже 1610 року вони звернулися з протестацією проти гонінь на православ'я, в якій говорилося: «Што и ихъ милости княжата, панята, дигнитарове, рицерство, шляхта, народъ хрестіянскій <…> и мы тежъ, яко сынове тоєжъ соборное апостольское восходное церкви будучи <…> протестуемся»[70]. 1620 року вони просили в патріярха Теофана «висвятити митрополита і єпископів для руського народу»[71]. Противники православної ієрархії, зокрема унійна шляхта, яка написала «Листа до ченців Віленського монастиря», не ставили під сумнів рицарського статусу козаків і прямо не заперечували їхнього права виступати оборонцями православної церкви. Але, відмовляючи нешляхетській ієрархії у праві виступати від імені Русі, вони фактично залишали козаків за бортом «руського шляхетського народу».

1632 року козаки надіслали послів для участи в т. зв. елекційному Сеймі, скликаному для обрання нового короля, але їх завернули, позаяк участь у виборах вважалася винятковим привілеєм шляхти. У цьому випадку Річ Посполита провела чітку межу між шляхтою і новоявленим козацьким «рицарством»[72].

«Заспокоєний народ»

У листопаді 1632 року після довгих переговорів новообраний польський король Владислав IV підписав «Пункти заспокоєння обивателів Корони і Великого князівства Литовського народу руського релігії грець-

[69] Цит. за: Грушевський, *Історія української літератури*, т. VI, с. 265–266. Ориґінал «Еленха...» републіковано в: *Архив ЮЗР*, ч. I, т. VIII, с. 597–673.
[70] Цит. за публікацією в «Актах, относящихся к истории Южной и Западной России», див.: *Акты ЮЗР*, т. II: *1599–1637*, С.-Петербург, 1865, с. 59.
[71] Див.: Жукович, «"Протестация" митрополита Иова Борецкого», с. 146.
[72] Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VIII, *Роки 1626–1650*, Київ, 1995, с. 150–151.

кої». Вони узаконювали існування православної церкви в Речі Посполитій і ґарантували їй майнові права, зокрема й за рахунок унійної церкви. Це була найбільша перемога православного табору в боротьбі проти унії та вагомий тріюмф «народу руського релігії грецької». Православні, швидко перебравши дискусію про леґітимність церковної унії в національні шати під тим претекстом, що унія порушила стародавні права руського народу, тепер мали всі підстави святкувати успіх своєї стратегії. Проте руська нація, яку «заспокоїли» в 1632 році, помітно відрізнялася від тієї, яку підтримували православні автори 1620-х років. Промовистою у цьому сенсі була вже згадана відмова допустити козацьку делеґацію до участи в обранні короля, як і той факт, що «Пункти...» адресувалися «обивателям» Польського королівства та Великого князівства – категорії населення, до якої входили тільки землевласники шляхетського походження, а отже, за її бортом лишалася решта руського суспільства. Нова угода з урядом стала кульмінацією десятиліть боротьби православної шляхти у місцевих та центральному соймах. Її перемога була б неможливою без допомоги формально нелеґальної православної ієрархії 1620-х років та підтримки релігійних братств і козацтва, проте в кінцевому підсумку задовільного порозуміння з державою досягла сама тільки шляхта[73].

Задовольнивши шляхту, уряд намагався заручитися лояльністю всієї русько-православної спільноти (не в останню чергу й козаків) перед лицем неминучої конфронтації з православною Московією, яка вилилася в Смоленську війну 1633–1634 років. Додатковими вигодами, які королівський уряд отримував од такого ходу, було припинення кількадесятилітнього конфлікту з істотною частиною шляхти у східних воєводствах Речі Посполитої та розрив союзу православних і протестантів, одним із успіхів якого і був компроміс 1632 року. Ідучи на поступки «народу руському релігії грецької», влада Речі Посполитої хотіла бути впевненою, що нові права не потраплять у ненадійні руки. З цього погляду важливою ґарантією було обрання на соймі нового Митрополита Київського і всієї Русі на місце тодішнього посідача цієї посади, який підтримував занадто жваві зв'язки з бунтівним козацтвом. Новим митрополитом став Петро Могила, архимандрит Києво-Печерської лаври і син покійного господаря Молдавії, який підтримував приязні зв'язки не тільки з руськими князями та шляхтичами,

[73] Про розгляд православного питання на соймах 1632 року та про «Пункти...» див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VIII, с. 151–199.

а й із провідними аристократичними родами Польщі[74]. Що могло, з погляду уряду, краще ґарантувати «заспокоєння» руського народу, ніж неруський аристократ на чолі головної «національної» інституції?

Могила зі своїми руськими прибічниками в лавах православної шляхти заходився перебирати на себе контроль над церквою з рук бунтівного козацтва. Цим самим вони намагалися не так вислужитися перед урядом, як відплатити за довгі роки принижень, яких зазнали від козаків. Козацькі втручання в церковні справи протягом 1620-х років не тільки зіпхнули шляхтичів – традиційних покровителів церкви – на узбіччя церковно-суспільного життя, а й створили великі незручності тим, хто отримував найбільшу вигоду від залучення козаків у церковні справи – ієрархам і духівництву православної церкви. Автори «Протестації» 1621 року вже звертали увагу на православний фанатизм козаків та їхню схильність нав'язувати духівництву дотримання заведених правил. Подальші події засвідчили, що ієрархи робили це застереження не тільки для того, щоб уникнути відповідальности за дії козаків. Козацтво виявилося дуже схильним до втручань елементом, до того ж готовим вдатися до насилля не тільки щодо зовнішніх ворогів церкви, а й проти гаданих ворогів усередині неї. Наприкінці 1620-х років під тиском козаків ієрархи мусили засудити одного зі своїх представників – Мелетія Смотрицького – за погляди, які козакам здавалися проунійними й антиправославними. Начебто на потвердження цього самоздійснюваного пророцтва засуджений ієрарх невдовзі перейшов до лав унійної церкви. Вороже ставлення козаків також перешкодило скликанню православно-унійного собору для примирення «Русі з Руссю». Сам Могила настільки потерпав од козацьких втручань, що одного разу було помічено, як він плакав. А тепер, озброївшись офіційно наданою леґітимністю, Могила та шляхетська фракція церкви приготувалися до відплати[75].

Вони пішли в наступ без вагань. Першим кроком Могили після прибуття в Київ у статусі нового митрополита в липні 1633 року був арешт його попередника митрополита Ісаї Копинського, який вів прокозацьку лінію. Його тримали під вартою в Києво-Печерській лаврі, поки кризу не розв'язав православний шляхтич Адам Кисіль, нова зірка руського політичного небосхилу. Він виступив посередником у перемовинах із ко-

[74] Найґрунтовнішою працею про діяльність Могили досі залишається: Степан Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования)*, в 2-х т., Киев, 1883–1898.

[75] Про втручання козацтва у справи Київської митрополії та реакцію православної ієрархії див.: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 165–176.

заками. Копинського випустили в обмін на його обіцянку утримуватися від використання митрополичого титулу та від втручання в управлінську діяльність Могили. Крім того, козацтво погодилося визнати владу нового митрополита, хоч воно й далі сприймало його як польську маріонетку. Так настав кінець тісної співпраці між козацтвом і православною митрополією. Реагуючи на зростання конфесіоналізації релігійного життя у Речі Посполитій, Могила зумів зміцнити владу єпископів у церкві, покращити дисципліну духівництва та зменшити вплив світських елементів, який завжди засуджував. Не дивно, що до цих елементів належали козаки й містяни. Такі зміни в керівництві, правовому статусі, політичній орієнтації та соціяльній базі православної церкви справили глибокий вплив на протонаціональний дискурс, який розвивали київські автори, і на модель руської нації, яка випливала з цього дискурсу[76].

Добрий приклад нових віянь у поглядах православних інтелектуалів дають два панегіристи, які оспівували прибуття Могили до Києва. Культурна орієнтація нового керівництва церкви відобразилася вже в тому факті, що один із панегіристів був русином, а другий – поляком. Обоє радо вітали Могилу в Києві як нового керманича Русі та наступника середньовічних київських князів, зокрема Ярослава Мудрого, будівничого собору св. Софії, який відібрали у прибічників унії якраз напередодні приїзду Могили. Панегірик руською мовою, поданий новому митрополитові від імені друкарні Києво-Печерської лаври, що була оплотом Могили, мабуть, найліпше вхопив нові віяння у протонаціональному дискурсі. Він починався із віршів про герб Могили, в яких наголошувалося, що митрополит був не тільки шляхетських коренів, а й походив із родини правителів. Такий вступ різко контрастував із віршами Саковича на смерть гетьмана Сагайдачного, в яких на початку описано герб Війська Запорозького. В панегірику на

[76] Про вплив конфесіоналізації на культурні процеси в ранньомодерній Европі див.: Heinz Schilling, «Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe», у кн.: *Frontiers of Faith: Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities, 1400–1750*, ed. E. Andor, I. G. Toth, Budapest, 2001, с. 21–36. Про релігійні реформи Могили див.: Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, ч. 1, Belmont, Mass., 1979, с. 64–85 (Георгий Флоровский, Пути русского богословия, ч. 1, Москва, 2009, с. 64–81); Ivan Wlasowsky, *Outline History of the Ukrainian Orthodox Church*, т. II, *XVII Century*, New York, 1979, с. 74–103; Paul Meyendorff, «The Liturgical Reforms of Peter Mogila: A New Look», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985), № 2, с. 101–114; Francis J. Thomson, «Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of "the Pseudomorphosis of Orthodoxy"», *Slavica Gandensia* 20 (1993), с. 67–119.

16-15-569

адресу Могили не козака – нового митрополита зображено як наступника київських князів. Зв'язок між Могилою та його київськими попередниками увиразнює у панегірику собор св. Софії, який начебто промовляє до Могили:

Тобѣ юж муры мои полецаю,
От Ярослава которыи маю,
Любо то славы: ты их будь Атлянтом,
Будь адамантом[77].

Панегіристи славили Могилу як нового захисника не самої лише церкви, а й Русі загалом, адже його покликано врятувати Русь зі скрутного становища. Персоніфікований собор св. Софії звернувся до нового митрополита з такими словами:

О Петре, здавна гостю пожаданый,
Витай, России на утѣху даный,
Давай ратунку россійской оздобѣ,
В мизерной добѣ.

Помниш, яко пред тым Россія бывала
Славна, як много патронов мѣвала,
Тепер их мало: тебе хочем мѣти,
В сарматском свѣти[78].

Отже, з погляду православних авторів Русь (а також, напевно, руський народ-нація) отримала в особі Могили нового керманича зі шляхетного роду правителів, ще й пов'язаного з основоположним київським мітом і готового стати її новим захисником. Але від якої ж загрози мав він боронити Русь? Князь Острозький відвернув небезпеки, накликані церковною унією, а козаки стійко витримували натиск католицької держави. Виглядало на те, що Могила мав урятувати «заспокоєну» націю від освітнього та культурного занепаду порівняно з католицькою Польщею та унійною Руссю. Автор польськомовного панегірика так роз'ясняв завдання:

Abyś, mając od Boga i od Cerkwie władzę,
Ocierał apostatów od Rossyjej sadze,

[77] Див.: *Українська поезія. Середина XVII ст.*, укл. В. І. Крекотень і М. М. Сулима, ред. О. В. Мишанич, Київ, 1992, с. 64.
[78] Там само.

Którą była nieboga barzo okopciała,
Kiedy w ludzie uczone ubogą została[79].

[Аби, маючи від Бога й Церкви владу,
Стер із Росії відступників сажу,
Бо вона, сердешна, сильно закоптилась,
Серед люду вченого вбогою лишилась.]

Недостатній освітній рівень і зумовлений тим комплекс меншовартости кидали тінь на православний табір од перших полемічних сутичок через Берестейську унію. Прибічники унії обіцяли підняти освітній рівень свого духівництва. Вони взялися за виконання цієї обіцянки, надсилаючи студентів до папських академій на Заході, а православні тим часом зберігали «старину». Одні з них, як-от Вишенський, пишалися недостатньою вишуканістю русинів, тоді як інші, зокрема Сакович, зрікалися православ'я на користь унії, а потім унії на користь католицтва, намагаючись спекатися образу «дурної Русі»[80]. Автор «Пересторога», православного трактату початку XVII століття, зайшов так далеко, що занепад старокиївської держави пояснив відсутністю шкіл та освіти[81]. Одиноким народом, що його русини перевершували в культурному плані, були литовці, але навіть цей випадок стосувався далекого минулого, коли православна Русь навернула поганських литовських князів до християнства[82].

Могила дуже відповідально ставився до підвищення освітнього рівня своєї церкви: зреформувавши братську школу, він перетворив її на колеґію і зробив знаменитою на весь православний світ освітньою установою. Крім того, він підтримував друк релігійної літератури, зокрема здійснив перше видання «Православного сповідання віри». Могила зібрав довкола себе гурт першокласних православних учених, чим не просто припинив перехід православних інтелектуалів у лави прибічників унії, а й зробив руське православ'я інтелектуально привабливим віросповіданням. Писання

---

[79] Див.: Anonim, «Mnemosyne sławy, prac i trudów», *Roksolański Parnas*. Polskojęzyczna *poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku. Antologia*, red. Rostysław Radyszew'skyj, Kraków, 1998, ч. 2, с. 123–134, зокрема с. 126.

[80] Про Саковича див.: David Frick, «"Foolish Rus'": On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasijan Sakovyč», *Harvard Ukrainian Studies* 18, № 3–4 (December 1994), с. 210–248.

[81] Див.: «Пересторога», у кн.: *Українська література XVII ст.*, с. 26–27.

[82] Про такі декларації руської вищости див.: Игорь Марзалюк, «Великое Княжество Литовское в исторической памяти белорусов-русинов: от средневековья к модерну», *Ab Imperio*, № 4 (2004), с. 539–560.

Петра Могили свідчать, що його відданість справі освіти Русі була свідомим вибором, який він зробив на ранніх етапах своєї церковної кар'єри:

> Бачачи занепад у народі Руськім побожної релігійности не від чого іншого, як від того, що жодної освіти й наук не одержував, тому приречення моє зложив перед Господом Богом моїм, всі мої достатки, від батьків оставлені, і що тільки від належних послуг святих місць, мені доручених, прибутків з відповідних маєтків тут зоставалося, повертати частково на відновлення зруйнованих Домів Божих, яких залишились жалюгідні руїни, частково на фундації шкіл у Києві, [і збереження] прав і вольностей народу Руського, з особливої також ласки його Королівської Величности Пана нашого Милостивого позволених та упривілейованих[83].

Чи можна вважати Петра Могилу будівничим руської нації? Своїми заходами: підвищенням освітнього рівня православного духівництва та суспільства загалом, перетворенням руського православ'я на інституцію, спроможну витримати виклики з боку протестантства й реформованого католицтва, та реставрацією старовинних церков Києва, – він дав певні підстави для ствердної відповіді на це питання і припущень деяких сучасних українських дослідників, які подають його як українського патріота й будівничого української нації[84]. Проте прискіпливіше вивчення його писань і реформ свідчить, що Могила був передусім відданим православним християнином. У контексті Речі Посполитої ця настанова автоматично робила його русином, але, на відміну від інших ревних руських православних, він був знайомий із багатьма культурними світами. У політичному плані він був патріотом польсько-литовської Речі Посполитої, тому почувався цілком удома в польському культурному середовищі. Свій заповіт Могила написав польською мовою, руською писав (і, мабуть, говорив) із багатьма полонізмами (чим мало відрізнявся від решти тодішніх київських письменників), а православні видання Києво-Печерської лаври здебільшого публікував польською мовою[85]. Здійснене його зусиллями реформування київської колеґії та митрополії відповідало програмі конфесіоналізації релігійного та

---

[83] Див.: «Заповіт Петра Могили», у кн.: Аркадій Жуковський, *Петро Могила і питання єдності церков*, Київ, 1997, с. 291–298, зокрема с. 291.

[84] Див.: Валерія Нічик, *Петро Могила в духовній історії України*, Київ, 1997, с. 119–129.

[85] Про культурні вподобання та культурну політику Могили див.: Ihor Ševčenko, «The Many Worlds of Peter Mohyla» у його ж: *Ukraine between East and West*, с. 164–186 (укр. пер.: Ігор Шевченко, «Багатоликий світ Петра Могили» у його ж: *Україна між Сходом і Заходом*, с. 164–186).

світського життя, взорованій на польські католицькі моделі. Могила зробив церкву й народ-націю, на службі яких був, «конкурентоздатнішими», але разом із тим наблизив їх на небезпечну відстань до панівної польської культури та церкви.

Як зрозуміти руську ідентичність

У ранньомодерних Україні та Білорусі формування нових ідентичностей було викликане зміщенням панівних напрямків лояльности. У зв'язку з поступом конфесіоналізації релігійного та суспільного життя лояльність до правителів і реґіонів поступилася місцем перед лояльністю до свого віросповідання. В такий спосіб релігійні дискусії довкола Берестейської унії посприяли оформленню головних характеристик руської ідентичности. Що ж це за характеристики?

Укладення та впровадження Берестейської унії, безумовно, пробудило широкі верстви руських еліт – від князівської верстви та церковної ієрархії аж до сільських священиків, містян і козаків – з інтелектуальної дрімоти і змусило їх обирати табір у релігійній полеміці. Безпрецедентна кількість нових учасників полеміки завдячувала зростанню освітнього рівня суспільства загалом і появі друкарства як культурного явища для польсько-литовської Русі. Одним із наслідків такого пробудження стало виникнення протонаціонального дискурсу, що постулював інтереси «руського народу» як найвищої суспільної цінности. Географічні кордони руської нації, конструйованої в перебігу церковної полеміки, збігалися з ареалом розселення русинів у польсько-литовській Речі Посполитій і територією канонічної юрисдикції київської митрополії. Тому еліти чималої частини українських і білоруських земель опинилися в новій спільній структурі – в зоні тяжіння ранньомодерної національної ідентичности, – яка вивищувалася над раніше панівними локальними лояльностями, що не виходили за межі міста, воєводства або внутрішнього кордону між Польським королівством і Великим князівством Литовським.

Географічний простір, у якому тогочасний суспільний дискурс уявляв руську націю, не був постійним: різні варіанти цього дискурсу висували різні версії кордонів і різні формули для злиття локальних ідентичностей. Один із таких дискурсів, який провадила руська шляхта протягом 1640-х років, окреслював Волинське, Київське, Брацлавське й Чернігівське воєводства (залишаючи за бортом Галичину, Поділля та руські території Великого

князівства Литовського) як територіяльну одиницю, що має користуватися однаковими правами та привілеями[86]. Інший дискурс, що його підтримували панегіристи, які славили руських князів, означував батьківщину цих князів територіями згаданих воєводств разом із Галичиною, тим самим відновлюючи пам'ять про Галицько-Волинське князівство і закладаючи підвалини для майбутньої української ідентичности[87]. Проте є вагомі підстави вважати, що релігійна солідарність руської еліти в Речі Посполитій, якій дала поштовх тогочасна унійна полеміка, була суттєво міцнішою за солідарність, що ґрунтувалася на історичних і правових засадах.

Політичний струс, що його викликала церковна унія, консолідував еліти без уваги на їх територіяльне розміщення, політичну лояльність і культурні вподобання, змусивши їх грати на єдиному руському поприщі. Він також сполучив Львів, Острог, Вільно та Київ як чільні осередки спільного культурного простору. Той самий процес втягнув цілу гаму суспільних верств у церковно-політичне життя та полеміку на всіх руських територіях польсько-литовської Речі Посполитої. Князі Волині та Білорусі, церковні ієрархи, духівництво й ченці всієї київської митрополії, руська шляхта Польського королівства та Великого князівства Литовського, львівські та віленські містяни і, врешті-решт, наддніпрянське козацтво – всі ці групи населення взяли участь у одній великій дискусії, яка в кінцевому підсумку наділила їх почуттям спільної належности й ідентичности. Такий соціяльно всеохопний характер релігійного дискурсу заохочував утвердження моделі ранньомодерної ідентичности, що ґрунтувалася на народі-нації як мовно-культурній цілісності. Спроби шляхти монополізувати право виступати від імені руської нації досягли тільки часткового успіху. Тісне зчеплення релігійної та етнонаціональної ідентичности перешкодило шляхті змонополізувати національну ідею на руських землях Речі Посполитої. Втім, релігійна дискусія містила в собі потенціял не тільки до консолідації різних верств руського суспільства, а й до внесення в нього розколу. В добу конфесіоналізації релігійний розкол міг призвести до національного. Ідея Смотрицького про об'єднання «Русі з Руссю» шляхом створення руського патріярхату, яку пізніше підтримав Могила, не зматеріялізувалася в першій половині XVII століття і залишила чинною можливість виникнення двох руських націй – православної та унійної.

[86] Див.: Frank E. Sysyn, «Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine: The Nobility's Grievances at the Diet of 1641», *Harvard Ukrainian Studies* 6 (1982), № 2, с. 171–185.
[87] Див.: Яковенко, «Топос "з'єднаних народів"», с. 249–251.

А як сама тогочасна руська нація позиціонувала себе щодо своїх головних «інших»? Можна стверджувати, що ранньомодерна руська нація й ідентичність формувалися головно у протиставленні Польщі, водночас запозичуючи в неї поняття, методи й метафори для самовираження й самоствердження. Мовно-культурні відмінності між цими двома ранньомодерними народами-націями підсилювалися релігійним поділом, який іще більше поглибили події Реформації та боротьби довкола церковної унії. Берестейська унія задумувалася для подолання поділу, але її прибічники невдовзі опинилися в меншості, бо більшість руських еліт (а надто на українських землях) приєдналася до сил, які виступали на захист порушених прав «народу руського релігії грецької». Загалом, релігійна криза призвела до відчуження католицьких поляків і литовців од православних русинів. Певна річ, належність руської шляхти до правлячого класу польсько-литовської Речі Посполитої не допустила надмірного поглиблення цієї тенденції. Почуття належности до ширшої спільноти проявлялося, зокрема, у відданості руської шляхти польсько-литовській «вітчизні» – цей термін полемісти кінця XVI – початку XVII століття (зокрема й православні письменники) вживали винятково на позначення Польського королівства, Великого князівства Литовського або цілої Речі Посполитої, а не щодо окремо взятих воєводств чи реґіонів, як за пів сторіччя до того робив Оріховський. Релігійний дискурс початку XVII століття охоплював (ба навіть до певної міри примиряв) такі першорядні цінності, як вірність королю, добро вітчизни (польської, литовської чи загалом річпосполитської) та добро руської нації. З цього випливає, що руська ідентичність не була ексклюзивістською. Вона часто мирно співіснувала з лояльністю королю та державі. Та навіть попри це кардинальне значення мав той факт, що лояльність до руської нації, що складалася з різних соціяльних станів, а не до шляхетської політичної нації Речі Посполитої, домінувала в тогочасному українсько-білоруському дискурсі.

Руська ідентичність зійшла на східноевропейську арену в той час, коли еліти московської Русі вже володіли власною міцною та самобутньою ідентичністю. Обидві ідентичності послуговувалися подібною руською термінологією на позначення себе. Так чи так обидві спиралися на інтелектуальній, політичній і культурній спадщині старокиївських часів. Обидві мали тісний зв'язок із православною релігійною традицією та церковною структурою. Врешті-решт, обидві зазвичай виявлялися слабшими за лояльність світських еліт своїй локальній батьківщині та роди-

ні[88]. Водночас ці дві ідентичності дуже відрізнялися походженням і структурою. Приміром, державні кордони часто виконували різні функції у формуванні московської та польсько-литовської руських ідентичностей. Якщо московська Русь уявляла себе передусім у межах кордонів Московської держави, здебільшого нехтуючи культурні відмінності всередині них, то ідентичність польсько-литовської Русі формувалася під впливом не тільки східного кордону Речі Посполитої, а й мовних, культурних і релігійних розмежувань між русинами, з одного боку, та поляками і литовцями, з другого, в рамках річпосполитських кордонів. Якщо наріжним каменем ідентичности московської Русі була лояльність правлячому цареві й династії, то руська ідентичність із очевидних причин не могла аж так міцно спиратися на тяглості традиції власних Рюриковичів. Окрім того, для всіх громадян Речі Посполитої, належних до шляхетського стану, зокрема для русинів, лояльність до «батьківщини», ототожнюваної з державою, важила більше за лояльність королю. Лейтмотивом суспільного дискурсу, який оформив руську ідентичність, виступала не лояльність правителеві (як це було у Московії), а права окремих інституцій, станів і по-різному уявлених народів. У цьому контексті східнохристиянська традиція – спільний будівельний складник ідентичности для Московії та польсько-литовської Русі – сприймалася не як єдине істинне віросповідання, а як одна з багатьох конфесій, які мають право на існування в Речі Посполитій. Нарешті, дискурси, які формували московську та руську ідентичності, докорінно відрізнялися за своїм походженням: перший кшталтували при дворах царя та митрополита, тоді як другий творила широка гама світських і релігійних еліт, які в останні десятиліття XVI століття отримали доступ до друкарського верстата. Ці відмінності дискурсів матимуть політичні, соціяльні та культурні наслідки, що сповна оприявняться протягом XVII століття.

---

[88] У цьому сенсі ситуація в Україні та Білорусі не відрізнялася від тогочасної ситуації в Польщі та Литві (як її описав Алтоен) та в Московії (як показали Кінан і Колман). Про важливість локальних ідентичностей і кланових лояльностей серед української шляхти XVII століття див. працю Наталі Яковенко про багатоманіття ідентичностей українського шляхтича Йоакима Єрлича, головні ідеї якої вперше було викладено на міжнародній конференції «Україна XVII століття» (Київ, листопад 2003 року). Див.: Наталя Яковенко, «Життєпростір versus ідентичність руського шляхтича XVII століття (на прикладі Яна/Йоакима Єрлича)» у її ж: *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття*, Київ, 2012, с. 63–104.

6

Чи було «возз'єднання»?

Мало які події в ранньомодерній історії східних слов'ян привертали стільки уваги або спричиняли такі гострі дискусії, як Переяславська угода, укладена в січні 1654 року між українським гетьманом Богданом Хмельницьким та московськими боярами. Коли український президент Леонід Кучма, виразно намагаючись догодити своєму російському колезі Владіміру Путіну, підписав у березні 2002 року указ про святкування 350-річчя Переяславської ради, яка з українського боку підтвердила досягнуті домовлености, опозиція негайно звинуватила президента у плазуванні перед Росією. Указ викликав запеклу дискусію в наукових колах і медіях. У січні 2004 року українській владі довелося зменшити масштаби святкування події на прикрість російській делеґації, яку очолював президент Владімір Путін, що прибув до Києва відсвяткувати «рік Росії в Україні»[1].

Що ж такого в Переяславській угоді, що розгнівило багатьох українських науковців і політиків, але зажило схвалення з боку російської полі-

[1] Про наслідки Кучминого наказу див.: Taras Kuzio, «Ukraine's "Pereiaslav Complex" and Relations with Russia», *Ukrainian Weekly* 50, № 26 (26 May 2002). Про ставлення російських медій у січні 2004 року до збайдужіння Києва щодо річниці Переяславської угоди див. звіт моніторинґової служби BBC про російські теленовини за 23 січня 2004 року. Ведучий новин на «REN-TV» зі студії в Москві повідомив, що під час візиту до Києва Владімір Путін планує взяти участь у святкуванні річниці Переяславської ради, «символу російсько-української єдности». Але в репортажі з Києва кореспондент «REN-TV» зазначив, що «ніщо на вулицях Києва не нагадує ні про 350-річчя Переяславської ради, яку історики описують як момент об'єднання двох країн, ні про рік Росії в Україні, ні про близький візит російського президента. Біля пам'ятника Богданові Хмельницькому до нас підійшов літній чоловік, щоб запитати, коли почнеться пікетування проти візиту Путіна».

тичної та наукової еліти? В основі незгоди лежить не так сама подія чи тверді історичні факти, як її тлумачення, зокрема в Російській імперії XIX століття та її державі-наступниці – СССР. Не випадково критики президента Кучми звинуватили його у відродженні совєтської традиції святкувати «возз'єднання України з Росією». Такою офіційною формулою совєтська історіографія після Другої світової війни описувала Переяславську угоду. За совєтських часів цю подію святкували двічі. Вперше 1954 року під гучні фанфари було проведено масштабні заходи, які супроводжувало передання Кримського півострова з російського підпорядкування в українське. ЦК КПСС затвердив «Тези про 300-ліття возз'єднання України з Росією», які аж до кінця існування Совєтського Союзу визначали інтерпретацію російсько-українських відносин. 1979 року, коли наближалося 325-річчя Переяславської ради, ЦК КПУ затвердив програму урочистостей, повторивши інтерпретацію цієї події, висунуту в 1954 році[2].

Парадигма «возз'єднання» стала першим конструктом совєтської історіографії, що його професійні історики України відправили на смітник, коли наприкінці 1980-х років почали переглядати комуністичну спадщину. Хоча в президентському указі 2002 року терміна «возз'єднання» не було, сама думка про святкування події, насиченої значенням, якого вона прибрала в рамках совєтської національної політики, не могла не спричинити резонанс в Україні. Але якщо абстрагуватися від сучасного політичного життя, то чи справді в Переяславі відбулося возз'єднання? А якщо відбулося, то хто з ким возз'єднувався і на яких умовах? Нижче ми розглянемо ці питання з перспективи конструювання та еволюції східнослов'янських етнонаціональних ідентичностей першої половини XVII століття.

Від війни до дружби

Упродовж періоду, що його розглядаємо, відбулася низка подій, які встановили між московитами і русинами щільніший контакт, аніж будь-коли раніше. Передумови для першої зустрічі цих двох

[2] Про оцінку Переяславської угоди в совєтській історіографії у зв'язку з урочистостями 1954 року з нагоди «возз'єднання України з Росією» див.: John Basarab, *Pereiaslav 1654: A Historiographical Study*, Edmonton, 1982, с. 179–187, а також вступ до цієї книжки: Ivan L. Rudnytsky, «Pereiaslav: History and Myth», с. xi–xxiii (укр. пер.: Іван Лисяк-Рудницький, «Переяслав: історія і міф», у його ж: *Історичні есе*, т. 1, Київ, 1994, с. 71–82). Англ. пер. «Тез...» див.: Basarab, *Pereiaslav 1654* , с. 270–287.

східнослов'янських спільнот, які на той час істотно відрізнялися одна від одної, заклав Смутний час – велика політична, соціяльна й економічна криза, що в неї поринула Московія на початку XVII століття, – два десятиріччя громадянських чвар і чужоземних вторгнень. Ніщо не віщувало такого перебігу подій у 1589 році, коли московські правителі вдало натиснули на східних патріярхів і домоглися підвищення московської митрополії до статусу патріярхату. Вперше в історії в офіційному московському дискурсі Москву позиціонували як третій Рим. Окрім того, створення патріяршого престолу в Москві поклало край розколу в православному світі, що його започаткувала в середині XIV століття Флорентійська унія. Московія повернулася в обійми інших православних народів у час, коли московський царат, здавалося, перебував на гребені могутности[3].

Перші сиґнали прийдешніх бід з'явилися в 1598 році, коли помер останній цар із династії Рюриковичів, Фьодор Івановіч, не залишивши по собі нащадка. Цього разу ситуацію змогли вреґулювати: на Земському соборі новим царем обрали Боріса Ґодунова. Але вреґулювання виявилося тимчасовим: на початку 1600-х років, коли економіка та суспільство Московії зазнали дестабілізації через кількарічний неврожай, масовий голод і народні заворушення, Ґодунов несподівано помер (у квітні 1605 року) – якраз тоді, коли в Україні колишній чернець із Московії, Ґріґорій Отрєп'єв, що видавав себе за покійного царевича Дмітрія (сина Івана Грізного), зібрав із місцевого населення військо і перейшов кордон Московії, прямуючи на Москву. У супроводі польських і руських радників та військ Лжедмітрій невдовзі вступив у Москву і сів на царський престол. На подив багатьох московитів, він не дуже цікавився православними богослужіннями і оточив себе католицькими та протестантськими радниками, а також одружився із полькою католицького віросповідання. Несхвальна поведінка Лжедмітрія спонукала групу московських бояр здійснити переворот, скинути самозванця і посадити на царський престол свого лідера Васілія Шуйського. Майже відразу після воцаріння Шуйський зіткнувся з масовим повстанням під проводом Івана Болотнікова, політичною опорою якого була Чернігівщина, яка тоді перебувала у складі Московської держави. 1608 року на руських землях Речі Посполитої з'явився ще один претендент на московський престол, так званий Лжедмітрій II, чиї війська, що великою мірою складалися з українських козаків, просунулися далеко в глиб Московії.

[3] Про дискусію щодо причин Смути див.: Chester Dunning, «Crisis, Conjuncture, and the Causes of the Time of Troubles», *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995), с. 97–119.

Річ Посполита 1609 року офіційно відправила своє військо в Московію, а наступного року в черговому перевороті Шуйського скинули з престолу. Після цього владу перебрали сім бояр, які запропонували престол польському королевичеві Владиславу за умови, що він перейде у православ'я. На той момент війська Речі Посполитої вже зайняли Москву, тож воцаріння польського королевича на московському престолі здавалося доконаним фактом. Однак у цей час московську корону захотів сам польський король Зиґмунт III, при цьому не обіцяючи перейти у православ'я. Московські еліти могли уявити чужинця на своєму престолі, але не могли змиритися з думкою про спільного з іншою країною неправославного монарха. За таких обставин московський патріярх Ґермоґен очолив опозицію проти польського короля і розпочав завзяту аґітаційну кампанію проти чужоземної окупації. Своїми закликами він допоміг сформувати коаліційні сили під орудою провінційних лідерів Кузьми Мініна й князя Дмітрія Пожарського, які восени 1612 року вибили річпосполитське військо з Москви. Наступного року Земський собор обрав новим царем Московії юного Міхаїла Романова, чий батько, митрополит Філарєт – колишній прибічник обох Лжедмітріїв і королевича Владислава, – перебував у польському полоні. Коли династичну кризу було подолано, а на престолі вже сидів новий цар, почалася повільна відбудова московської держави, суспільства й ідентичности[4].

Окрім усього іншого, Смутний час став унікальною нагодою для масової зустрічі представників двох частин Русі – польсько-литовської та московської – хай не за найсприятливіших обставин, зате вперше за багато десятиліть, ба навіть століть. Українські козаки, яких часто супроводжували їхні родини, перетинали московський кордон у лавах армій претендентів на московський престол, а під знаменами короля Зиґмунта III на Московську Русь приходили українсько-білоруські шляхтичі. До складу війська Лжедмітрія I входило щось із двадцять тисяч українських козаків, а у війську Лжедмітрія II їх було близько тринадцяти тисяч. Вони вступили в центральні реґіони Московії, а деякі зайшли аж до Білоозера на півночі.

---

[4] Найсвіжіший виклад історії Смути див. у: Chester Dunning, *A Short History of Russia's First Civil War: The Time of Troubles and the Founding of the Romanov Dynasty*, University Park, Pa., 2004. Про Ґріґорія Отрєп'єва та інших претендентів на московський престол у часи Смути див.: Maureen Perrie, *Pretenders and Popular Monarchism in Early Modern Russia: The False Tsars of the Time of Troubles*, Cambridge, 1995. Погляд на претендентів на царство як культурний феномен подано у праці: Борис Успенский, «Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен», у його ж: *Избранные труды*, т. 1, *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва, 1994, с. 75–109.

Зустріч двох Русей відбувалася не тільки у формі вбивств і грабежів, але й через створення нових родин. Після завершення походів деякі козаки залишалися на московській службі, створюючи для органів влади проблему їх соціяльної та релігійної асиміляції. Такі «зустрічі» тривали протягом польського походу 1618 року і Смоленської війни 1632–1634 років. Приєднання до Речі Посполитої Смоленщини та Чернігівщини, які більшу частину XVI століття належали Московії, створило нову ситуацію і дало змогу обом сторонам робити зіставлення[5].

У середині XVII століття в Україні вибухнуло повстання під проводом Богдана Хмельницького, яке зумовило ще одну велику «зустріч» московитів і русинів. Як і багато інших козацьких повстань цього періоду, повстання 1648 року почалося зі збройного виступу на Запорозькій Січі. Від інших воно виразно відрізнялося тим, що Хмельницький на самому початку зумів заручитися підтримкою традиційного ворога козаків – кримських татар. Об'єднане козацько-татарське військо виявилося непереможним для військ Речі Посполитої. У травні 1648 року польська армія зазнала двох нищівних поразок і повністю віддала Наддніпрянщину в руки козаків, повсталих селян і містян. Жертвами народної війни, що розгорілася влітку, стали тисячі поляків, євреїв та руських шляхтичів, – усі ці категорії населення в очах повстанців асоціювалися з польським гнітом. Польське королівство залишилося без реґулярного війська, а скликане восени 1648 року ополчення невдовзі зазнало поразки. Козаки в супроводі татар (які не розбирали, де русин, а де нерусин, коли доходило до грабежу та викупу) дійшли до Львова і Замостя, пустивши хвилю паніки аж до Варшави на заході. Сейм, скликаний для виборів нового короля після раптової смерти Владислава IV у травні 1648 року, віддав перевагу кандидатові, якого підтримував Хмельницький, – братові покійного короля, Яну Казимиру. Козаки відступили, принаймні тимчасово.

Воєнні дії поновилися влітку 1649 року. Козацьке військо, підкріплене десятками тисяч повсталих селян, облягло загони Речі Посполитої в містечку Збараж на Волині. А біля містечка Зборів військо під орудою Хмельницького напало на головні сили Речі Посполитої, що під командою самого короля йшли на поміч обложеним, змусивши королівське військо оборонятися. Нова перемога козацького війська здавалася неминучою, але

[5] Про участь українських козаків у подіях Смути див.: Татьяна Опарина, «Украинские казаки в России: единоверцы или иноверцы? (Микита Маркушевский против Леонтия Плещеева», *Социум* 3 (Київ, 2003), с. 21–44.

кримський хан, якому було вигідне затягування воєнного конфлікту в Речі Посполитій і якого не влаштовувала вирішальна перемога однієї зі сторін, вирішив укласти мир із королем. Подальші переговори завершилися компромісом. Зборівська угода визнавала існування нової Козацької держави (що в історіографії отримала назву Гетьманщини), але обмежувала територію під козацьким контролем і скорочувала чисельність козацького війська до сорока тисяч (деякі очевидці оцінювали величину козацького війська, що стояло під Зборовом, аж у 300 тисяч). Зі свого боку, Річ Посполиту також не влаштовувала досягнута домовленість, накинута королю за несприятливих обставин.

Отже, поновлення війни було тільки питанням часу. Наступна велика битва відбулася влітку 1651 року під Берестечком на Волині. Козаки та їхні союзники татари знову мали добрі шанси перемогти, але хан знову визначив вислід битви, цього разу просто втікши з бойовища. Покинуті на поталу ворожому війську, козаки зазнали великої поразки. Хмельницький зумів відновити сили до осені, зібравши нове військо, яке зійшлося з коронними та литовськими військами біля міста Біла Церква на Наддніпрянщині. Укладена угода істотно урізала територію Гетьманщини та козацький реєстр, але Козацька держава збереглася. 1652 року Хмельницький завдав нового удару, розбивши річпосполитські сили під селом Батіг на Поділлі. А наступного року відбулася битва козацького війська за підтримки кримських татар із армією Речі Посполитої біля села Жванець, яка не була вирішальною[6].

Восени 1653 року Хмельницький зі старшиною дійшли висновку, що їм потрібен інший могутній союзник. Татари відіграли вагому роль у перших козацьких перемогах, але виявилися ненадійними. Мало того, ціна, яку Гетьманщина сплатила цьому союзникові, вимірювалася десятками тисяч українських бранців, забраних до Криму в рабство. Хмельницькому довелося рахуватися з антитатарськими настроями свого народу, який почав тікати з України, перетинаючи кордон із Московією й осідаючи в Слобідській Україні. Формально прийнявши османський сюзеренітет у скрутний 1651 рік, Хмельницький не отримав зі Стамбула ніякої військової підтримки. За таких обставин гетьман пожвавив перемовини з царем, спонукаючи московську владу вступити у війну з Річчю Посполитою. Перемовини між

[6] Як і Смута, повстання Хмельницького дало огром літератури. Докладний аналіз перших років повстання та посилання на найсвіжіші праці з цієї теми див. у англ. пер. синтези Грушевського: Mykhailo Hrushevsky, *History of Ukraine-Rus'*, ed. Frank E. Sysyn et al., т. VIII та IX, кн. 1, Edmonton – Toronto, 2002–2005.

Московією та козацьким гетьманом привели до укладення в січні 1654 року Переяславської угоди та встановлення московського протекторату над Гетьманщиною – саме ці події стали відомі в імперській російській та совєтській історіографії як «возз'єднання»[7].

Парадигма возз'єднання

Витоки парадигми возз'єднання, що панувала в совєтській історіографії російсько-українських відносин упродовж багатьох десятиліть, простежуються щонайменше до кінця XVIII століття. Після другого поділу Польщі в 1793 році імператриця Єкатєріна II викарбувала пам'ятну медаль із нагоди інкорпорації польсько-литовської Русі до складу її імперії, на якій було витиснено напис «Отторженная возвратихъ»[8]. Ішлося про повернення територій, які колись належали Рюриковичам та «російській» державі. Цього ж етатистського підходу до питання «возз'єднання» в XIX столітті дотримувався російський історик Міхаіл Поґодін, який стояв на чолі панславістського руху. Він стверджував, що наскрізним мотивом російської історії було повернення тих частин Руської землі, що їх відібрали, починаючи від часів Ярослава Мудрого, західні сусіди. Першим науковцем, який інтеґрував етатистський і національний елементи парадигми повернення/возз'єднання, був Ніколай Устрялов, який в огляді історії Росії стверджував, що всі східні слов'яни становлять одну російську націю і що різні частини Русі прагнули єднання. Ідеї Устрялова, вперше висловлені в 1830-х роках, задали спосіб інтерпретації відносин Росії з її східнослов'янськими сусідами багатьом поколінням російських істориків. На зламі XX сторіччя видозмінена версія тези Устрялова стала стрижнем в ідеї Васілія Ключевського про природу всеросійської історії[9]. Пантелеймон Куліш, який написав «Історію возз'єднання Русі», не тільки прийняв цю думку, але й спопуляризував новий термін, «возз'єднання». Це ж стосується русофільської історіографії Галичини XIX століття, але більшість українських істориків на

[7] Про переяславські перемовини див. ґрунтовну збірку праць: *Переяславська рада 1654 року. Історіографія та дослідження*, за ред. Павла Соханя та ін., Київ, 2003.

[8] Див.: Субтельний, *Україна: Історія*, с. 259.

[9] Про інтерпретацію російсько-українських відносин у російській імперській історіографії див.: Stephen Velychenko, *National History as Cultural Process: A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914*, Edmonton, 1992, с. 79–140.

чолі з Михайлом Грушевським відкинули парадигму возз'єднання. Вони розглядали Україну як окрему націю, що походила з Київської Русі: вона не відторгалася від жодної іншої нації, а отже, не потребувала «повернення» чи «возз'єднання» із жодними іншими частинами[10].

Ранні совєтські історики погоджувалися з Грушевським щодо Росії, України й Білорусі як окремих націй і дотримувалися принципу окремішности їхніх історичних наративів у всі періоди, за винятком часів Київської Русі та революції 1917 року. Проте в 1930-х роках такий підхід переглянули, а в інтерпретацію Переяславської угоди повернули елементи давнього імперського підходу. Замість тлумачення угоди як плоду російської імперської політики віддали перевагу формулі «меншого зла», згідно з якою приєднання козацької України, яке здійснила Московія, вважали за ліпшу альтернативу, ніж її підпорядкування Османській імперії або Польському королівству. У повоєнні роки, коли класовий дискурс занепав, а в совєтських історичних працях наново зринув російськоцентричний національний підхід, поняття «приєднання» повністю відкинули, а натомість повернули поняття «возз'єднання». Для опису Переяславської угоди вигадали нову формулу, «возз'єднання України з Росією»[11]. Ця стара-нова парадигма враховувала совєтське трактування української історії як окремого предмета і приймала тезу про те, що на середину XVII століття існували дві окремі східнослов'янські національності. Проте спроба поєднати дореволюційні та післяреволюційні історіографічні концепції наразилася на суперечність. Як Україна могла возз'єднатися з Росією, якщо, згідно з офіційною лінією, в Київській Русі не було росіян, українців і білорусів?

Совєтські історики неохоче порушували такі питання. Проте ліберальна відлига 1960-х років витворила атмосферу, в якій виникла можливість напівофіційного заперечення парадигми возз'єднання. Воно з'явилося у формі статті «Приєднання чи возз'єднання?», яку 1966 року написав український історик Михайло Брайчевський. Маючи намір опублікувати свою статтю в совєтському науковому журналі, Брайчевський спробував розхитати парадигму возз'єднання, звернувшись до класового марксистського дискурсу 1920-х років. Він також указав на суперечність між російськоцен-

---

[10] Про «деконструкцію» російського імперського наративу, яку здійснив Грушевський, див. мою працю «Великий переділ».

[11] Про інтерпретацію російсько-українських відносин у совєтській історіографії 1940–1950-х років див.: Serhy Yekelchyk, *Stalin's Empire of Memory: Russian-Ukrainian Relations in the Soviet Historical Imagination*, Toronto, 2004 (укр. пер.: Сергій Єкельчик, *Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві*, Київ, 2008).

тричною парадигмою та деклараціями Комуністичної партії про рівність совєтських націй. Колеґи Брайчевського з Академії наук УССР попервах підтримали його позицію, а один із них порадив йому ознайомитися з працею білоруського історика Лаврентія Абецедарського, який також поставив під сумнів слушність поняття возз'єднання, хоч у набагато м'якшій формі. Статтю Брайчевського, однак, у СССР опубліковано не було. Вона циркулювала в самвидаві, а на Заході вийшла друком 1972 року. Її автора 1968 року звільнили з Інституту історії Академії наук УССР, відтак він два роки пропрацював в Інституті археології (1970–1972), але звідти його теж вижили і ще шість років перешкоджали знайти роботу. Водночас улітку 1974 року Інститут історії АН УССР улаштував обговорення статті за зачиненими дверима. Зайве говорити, що колеґи Брайчевського, зокрема ті, хто підтримав його на початку, тепер церемоніяльно засуджували погляди, що їх партійні провідники визнали за націоналістичні[12].

Наукове обговорення змісту й історичної ролі Переяславської угоди відновилося лише наприкінці 1980-х років із початком гласности. Більшість українських істориків відкидали парадигму возз'єднання, висуваючи на позначення повстання Хмельницького та його наслідків замість імперського й совєтського терміна «возз'єднання» альтернативні терміни «Українська революція» та «національно-визвольна війна». В обох термінах було наголошено національні ознаки повстання. Не менш рішуче відкидали термін «возз'єднання» і концепцію, яку він утілював, білоруські фахівці з ранньомодерної історії Східної Европи[13]. Їхні російські колеґи були куди лояльнішими до давніх імперських і совєтських інтерпретацій Переяславської угоди. Автори книжки про ранньомодерну зовнішню політику Росії, виданої 1999 року, і далі стверджували, що Росія 1654 року втрутилася в польсько-український конфлікт, бо бажала об'єднати три братніх народи[14]. Один із найкращих російських фахівців із дипломатичної історії цього періоду, Лєв Заборовський, виступив із обґрунтуванням подальшого вжитку терміна «возз'єднання», стверджуючи, що з історичних джерел періоду з очевидністю випливає бажання українського населення об'єднатися з Московією. Втім, Заборовський не заперечує, щоб повстан-

[12] Див. текст статті Брайчевського, протокол закритого обговорення 1974 року та відповідь Брайчевського на критику в кн. *Переяславська рада 1654 року*, с. 294–430.

[13] Див., наприклад: Генадзь Сагановіч, *Невядомая вайна: 1654–1667*, Менск, 1995.

[14] Див.: *История внешней политики России. Конец XV–XVII вв.*, под ред. Г. А. Санина та ін., Москва, 1999, с. 277–278.

ня Хмельницького називалося «національно-визвольною війною», якщо вважати, що цю війну було спрямовано проти поляків[15]. Так само не готовий був позбутися терміна «возз'єднання» Боріс Флоря, на думку якого цей термін відображає те, як московська влада інтерпретувала Переяславську угоду[16]. Вочевидь, «возз'єднавча» термінологія зберегла міцні позиції в російській історіографії. Виявляється, ще рано прощатися із цим старим, перевіреним терміном і підходом? Переходячи до ретельнішого розгляду московсько-руських відносин першої половини XVII століття, триматимемо це питання в полі зору.

Кінець династії

Рецензуючи працю Сєрґея Платонова, присвячену московським літературним пам'яткам Смутного часу (1890), Васілій Ключевський зауважив, що Платонов, надто сильно захопившись текстуальним аналізом, повністю зіґнорував політичні ідеї, відображені в пам'ятках. Згідно з Ключевським, який, зі свого боку, захоплювався конституціоналізмом як альтернативою монархічному правлінню останніх Романових, пам'ятки рясніли ідеями, близькими до його конституційних переконань: вони начебто утверджували першість підданців над династією і обстоювали принципи конституційного правління в ранньомодерній Росії[17]. Платонов, який заступив Ключевського як провідного авторитета російської історіографії в перші десятиліття XX століття і чиї праці про Смутний час досі входять у перелік найавторитетніших досліджень із цієї теми, врахував критику, але не прийняв думки Ключевського про конституційні прагнення авторів пам'яток. Пізніше він розглядав кінець XVI – початок XVII століття в історії Московії як період збігу трьох криз: династичної, соціяльної та національної[18]. Серед сучасних істориків найбільшого схвалення в дослідженн-

---

[15] Про ставлення сучасної російської та української історіографій до терміна «возз'єднання» див. мою статтю: Serhii Plokhy, «The Ghosts of Pereyaslav: Russo-Ukrainian Historical Debates in the Post-Soviet Era», *Europe-Asia Studies* 53, № 3 (2001) , с. 489–505.

[16] Див. тези Флорі з круглого столу, присвяченого етнокультурній історії східних слов'ян (2001), у кн.: *На путях становления украинской и белорусской наций: факторы, механизмы, соотнесения*, под ред. Леонида Горизонтова, Москва, 2004, с. 30.

[17] Критику поглядів Ключевського див. у: Daniel Rowland, «The Problem of Advice in Muscovite Tales about the Time of Troubles», *Russian History* 6, № 1 (1979), с. 259–283.

[18] Див.: Сергей Платонов, *Смутное время: очерк истории внутреннего кризиса и общественной борьбы в Московском государстве XVI и XVII* веков, Москва, 2000.

нях Платонова зажило його наголошування династичної кризи як однієї з головних причин Смути[19].

Починаючи від середини XV століття Московська держава не знала нічого порівнюваного з громадянською війною, яка розгорілася з кризи престолонаступництва в Смутний час. Цю кризу було важче розв'язати, ніж кризу XV століття, бо держава стала цілком незалежною і над нею не було зверхника, що міг би вреґулювати конфлікт. Вона складалася з незрівнянно більших і розмаїтіших земель, частина яких мала власну традицію суверенітету. Крім того, боротьба за царський престол велася в умовах припинення головної династичної гілки Рюриковичів, що іще більше ускладнювало ситуацію. Бажання московських еліт відновити владу нащадків Рюрика принаймні частково пояснює появу претендентів на московський престол, які геть усі стверджували, що напряму походять від царів із цієї династії. Уривання чоловічої лінії Рюриковичів порушило і частково зделеґітимізувало династичну мітологію, яка пов'язувала московських правителів із римським імператором Авґустом і правила за наріжний камінь історичної ідентичности Московії. Скажімо, в написаному близько 1626 року літописі, який приписують князеві І. М. Катирьову-Ростовському, повідомлялося «о корени великих князей Московскых, и о пресечении корени царскаго от Августа царя, и о начале инаго корени царей»[20]. Цей же автор убачав різницю між спадковим царем Іваном Грізним, який був «за свое отечество стоятелен», і виборним царем Борісом Ґодуновим, який «о державе своей много попечение имел»[21]. Рюриковичі ненадовго повернулися до влади внаслідок воцаріння представника бічної гілки роду Васілія Шуйського. Не дивно, що його прибічники всіляко наголошували рюриківське походження нового царя як перевагу, виводячи його родовід через Олександра Невського та св. Володимира від імператора Авґуста[22]. Проте царювання Шуйського не затрималося надовго, після чого до влади приходили царі не з Рюриковичів.

---

[19] Див.: Dunning, «Crisis, Conjuncture, and the Causes of the Time of Troubles».

[20] Див.: «Летописная книга, приписываемая князю И. М. Катыреву-Ростовскому», *Хрестоматия по древней русской литературе*, сост. Н. К. Гудзий, Москва, 1973, с. 329–343, зокрема с. 329; див. також: *Повѣсть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского*, С.-Петербург, 1908.

[21] «Летописная книга», с. 341.

[22] Див.: «Повесть о смерти и погребении князя Михаила Васильевича Скопина-Шуйского», *Хрестоматия по древней русской литературе*, с. 314–321, зокрема с. 315; див. також *БЛДР*, т. 14 (www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10865).

Швидка зміна царів на московському престолі спонукала до того, що в тогочасній свідомості образ правителя відокремився від образу держави. Автор Карамзинського хронографа з приводу воцаріння Васілія Шуйського зазначав: «На Москве вора Гришку [Отрєп'єва] Ростригу убили, а на Московском государьстве учинился государь царь и великий князь Василий Ивановичь всеа Руси»[23]. Із цього уривка читач може зробити висновок, що царі, ба навіть династії можуть приходити й відходити, а Московська держава залишається. Еліта, боячися внутрішньої «зради» й ворожого нападу, робила державу, а не конкретного правителя, головним об'єктом своєї лояльности[24]. Те, що державу розглядали як інститут, окремий від посади царя, було новим кроком у політичній думці Московії. Політичні, історичні та літературні пам'ятки, що з'явилися за часів Смути або відразу після неї, дають цілий спектр назв, якими сучасники позначали свою державу. На зламі XVI–XVII століть Московію зазвичай називали словом *«государство»*, яке мало два значення: з одного боку, правління царя, а з другого – його територіяльні володіння[25]. Крім терміна *«Московское государство»* ранньомодерну російську державу також називали *«Московское царство»*, *«Росийское государство»*, *«Росийское царство»* та *«Росийская держава»*. Усі ці терміни вживали взаємозамінно. Коли ж автори писали про територію та населення, вони вдавалися до таких термінів, як *«Росия»*, *«вся Росия»*, *«Великая Росия»*, *«Руская земля»* або *«Росийская область»*. Семантичну відмінність між цими термінами і тими, якими позначали Московську державу, видно з такого речення в тогочасній оповіді про наміри повстанців під орудою Івана Болотнікова (1607): *«Всех людей прелстят Росийския области, и Московского государства да доступят»*[26]. У цьому

---

[23] Див. «Из "Карамзинского хронографа"», у кн.: *Восстание И. Болотникова. Документы и материалы*, Москва, 1959, с. 109–119, зокрема с. 109.

[24] «И по се время мало не до конца Росийское царство ему, врагу, предали», – писав сучасник про наміри московських «зрадників»; див. «Новая повесть о преславном российском царстве и великом государстве Московском», *Хрестоматия по древней русской литературе*, с. 305–312, зокрема с. 307. Повний текст пам'ятки див.: Н. Ф. Дороленкова, *Новая повесть о преславном Российском царстве и современная ей агитационная патриотическая письменность*, Москва – Ленинград, 1960, с. 189–209; пор. також *БЛДР*, т. 14 (www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10866).

[25] Див.: Shields Kollmann, «Concepts of Society and Social Identity in Early Modern Russia», у кн.: *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, с. 40–41, пор.: András Zoltán, «Polskie "państwo" i rosyjskie "gosudarstvo"», *Zeszyty naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego: Filologia rosyjska*, № 10 (1982), с. 111–115.

[26] Див.: «Из "Иного сказания"», *Восстание И. Болотникова*, с. 92–103, зокрема с. 92.

конкретному контексті *«Росийская область»* позначає територію і населення, а *«Московское государство»* – політичний інститут.

Інше важливе тогочасне політичне поняття – *«земля»*. На початку XVII століття воно посіло вагоме місце поруч із терміном «государство». З одного боку, термін *«земля»* використовували як синонім *«государства»*, про що свідчить такий уривок із «Новой повести»: «Посреди нашея великия земли, сиречь посреди нашего великаго государства»[27]. З другого боку, під ним розуміли московську спільноту загалом як категорію, окрему від правителя та центрального уряду[28]. Нові політичні обставини й нові правила публічного дискурсу ставили царя в більшу, ніж раніше, залежність від волі землі в питаннях обрання та подальшої реалізації своїх повноважень. Один із тогочасних авторів засудив Лжедмітрія І, зокрема, за те, що той «внезапно и самодвижно воздвигся кроме воли всеа земля и сам царь поставися»[29]. 1606 року патріярх Ґермоґен стверджував, що цар Василій Шуйський діяв проти повстанців, бо це було його «государево и земское дело»[30]. Навіть побутувало припущення, що землею можна управляти (або вона самоуправлятиметься) без царя. Хоча такий погляд відхилявся від загальної норми, усе ж таки з'явився спеціяльний термін *«земледержцы»* на позначення членів боярської ради, що перебрала на себе владу в Москві 1610 року[31].

Вихід «землі» на чільне місце в тогочасних наративах відображав, серед іншого, зростання ролі інституції, яка в попередні десятиліття перебувала, у найкращому разі, на задньому плані, – земського собору[32]. Земському соборові було довірено обирати нових царів, коли династія Рюриковичів увірвалася. Мало того, в часи Смути обрання на земському соборі розглядали як єдиний леґітимний спосіб посадити на престол нового царя, хоч би з

---

[27] Див.: «Новая повесть», с. 307.

[28] Колман дає таке означення цьому термінові: «Загалом *"землю"* уявляли окремо від царя, у привілейованих військових чинів і державного апарату. В ужитку терміна "земля" володіння царя було доволі чітко відмежовано від залишкової громадської сфери; це розрізнення стає очевидним від середини XVI століття» («Concepts of Society and Social Identity», с. 41).

[29] Див.: «Из "Временника Ивана Тимофеева"», у кн.: *Восстание И. Болотникова*, с. 125; див. також *БЛДР*, т. 14 (www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10941).

[30] Див. витяг із грамоти патріярха Ґермоґена, написаної в червні 1607 року, в кн.: *Восстание И. Болотникова*, с. 215–216.

[31] Див.: «Новая повесть», с. 311.

[32] Колман гадає, що земські собори «слід розглядати радше як частину дорадчого процесу, а не як формальні інституції, а надто протопарламентського типу» («Concepts of Society and Social Identity», с. 39).

якої династії він походив. Те, що представника династії Рюриковичів, Васілія Шуйського не обирали на такому соборі, вельми підважувало його леґітимність в очах деяких підданців[33]. На земських соборах було представлено все непосполите суспільство, зокрема бояри, духівництво, служиве дворянство, містяни, ба навіть козаки. Ідея «землі» була найближчим пунктом до понять «нація» та «вітчизна», якого досягла Московія на початку XVII сторіччя. Крім того, «землю» наділяли надприродними властивостями, як нещодавно зауважила Валері Ківелсон: «Голос землі розуміли як утілення божественного вибору»[34]. У контексті всієї держави за допомогою цього поняття можна було спонукати місцеві громади ставити перед собою «всеросійські» цілі, що сталося у випадку руху, який привів до воцаріння Міхаїла Романова. Однак у локальному трактуванні це поняття могло заохочувати реґіоналізм, ба навіть відокремлення. Якщо думкою якогось конкретного реґіону нехтували, тамтешні еліти могли через покликання на земські інтереси обґрунтувати своє право повстати. Згідно з розповіддю голандського купця Ісаака Масси, населення Сіверщини (яка охоплювала Чернігів і прилеглі землі) обґрунтовувало своє повстання проти Васілія Шуйського тим, що москвичі (мешканці Москви) безпричинно вбили леґітимно вінчаного царя (Лжедмітрія I), не порадившись із ними[35].

Зазвичай термін «земля» застосовували на позначення якогось окремого реґіону Московської держави або всієї території Московського царства, проте, з огляду на політичне роздроблення, він також міг виходити за межі Московії. Мова про проголошення в 1611 році окремої Новгородської держави (*«государства»*) під шведським протекторатом. В угоді, укладеній між Новгородом і Швецією, обумовлювали можливе приєднання «Московської та Владимирської держав» до Новгородської держави[36].

---

[33] Авраамій Паліцин із цього приводу зазначав: «По убиении же Розстригине в четвертый день малыми некими от царьских полат излюблен бысть царем Василей Ивановичь Шуйской и возведен бысть во царьский дом, и никим же от велмож не пререкован, ни от прочего народа умолен, и устроися Росия вся в двоемыслие: ови убо любяще, ови же ненавидяще его» («Из "Сказания Авраамия Палицына"», в кн.: *Восстание И. Болотникова*, с. 126–127, зокрема с. 126). Повний текст пам'ятки див.: *Сказание Авраамия Палицына*, ред. О. Державин, Е. Колосов, Москва – Ленинград, 1955; див. також *БЛДР*, т. 14 (www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10874).

[34] Див.: Valerie Kivelson, «Muscovite "Citizenship": Rights without Freedom», *Journal of Modern History* 74 (September 2002) , с. 465–489, зокрема с. 474.

[35] Див. витяги з нотаток Ісаака Масси в кн.: *Восстание И. Болотникова*, с. 134–149, зокрема с. 134.

[36] Див.: Г. М. Коваленко, «Договор между Новгородом и Швецией 1611 года», *Вопросы истории*, № 11 (1988), с. 131–134.

У деяких тогочасних документах фігурували посилання на Казанську державу та згадки про Владимирську державу[37]. За таких обставин посилання на *«всю землю»* та *«рускую землю»* набували «наддержавного» значення, яке вони мали в XV – на початку XVI сторіччя. Вони наголошували культурну єдність політично роздробленого географічного простору. Доволі промовистими є в цьому сенсі згадки в московських літературних пам'ятках про видіння Кузьми Мініна: йому явився св. чудотворець Сергій, якого у XIV столітті вважали за «покровителя Московського царства і всієї Російської землі»[38]. Давнє, наддержавне значення термінів «уся земля» і «вся Росія» отримує нове життя в сказанні Авраамія Паліцина. Він писав про повстання на порубіжних землях, до яких належали Рязанщина, Сіверщина і Смоленщина, Новгород та Псков. Розглядаючи повстання на Чернігівщині (Сіверщині), він проводив паралелі з Новгородом, позаяк обидва реґіони були недавніми набутками Московського царства: «Севера же внят си крепце от царя Ивана Васильевича последняго Новугороду розгром бывший, и таковаго же мучителства не дождався на себе, вскоре отлагаются от державы Московския, занеже много зла содеяша всей Росии, егда возводяще Ростригу на царьство Росийское, и конечне отчаяшася братства християнского, и приложишася к Полскому королевству в работу»[39]. Тож між причин Смути, що спонукали деякі реґіони шукати чужоземної протекції, Паліцин убачав реґіональні обра́зи й незахищеність від кривд, які чинив московський центр. Випадок Сіверщини бачився Паліцину прикладом реґіоналізму, а не пошуків державности. На його погляд, Сіверщина була частиною «всієї Росії».

Кордони московської ідентичности

Якщо мешканців Чернігова (або Новгорода) не вважали за чужинців або невірних у Московії, то де ж тоді московити початку XVI сторіччя проводили межу між собою та «іншими»? Шукаючи відповідь на це запитання, розпочнімо з того, як московити уявляли самих себе, а джерелом нам слугуватимуть літературні пам'ятки перших десятиліть XVII століття. Картина вимальовується доволі плутана. З одного боку, і церковні, і світські письменники вважали себе за частину московського, або росій-

[37] Див.: Kollmann, «Concepts of Society and Social Identity», с. 40–41.
[38] Див.: Kivelson, «Muscovite "Citizenship"», с. 471–472.
[39] Див.: «Из "Сказания" Авраамия Палицына», с. 126.

ського люду. З другого боку, щоб описати себе та свій народ, вони здебільшого використовували терміни, що складалися з прикметників (*«московские люди»* або *«руские люди»*), тоді як сусідів позначали іменниками (*«лях»*, *«немец»* тощо). Іменник «русин», що його вживано в давніших московських текстах і що побутував у Білорусі й Україні на позначення тамтешнього населення, здається, зовсім не фігурує в московських текстах початку XVII століття. Термін «народ», який подекуди вигулькує в тогочасних московських літературних пам'ятках, не має значення «нація» чи «етнокультурна спільнота», як було тоді в Україні та Білорусі; він просто-напросто означає масу людей. Іменники, що їх московити використовували на позначення самих себе, зазвичай мали характер не етнонаціональний (етнонім «Русь» рідко вживали для цього), а політичний («москвич») або релігійний («православні», «християни»).

Але повернімося до термінів *«московские»* або *«руские люди»*. Перший із них позначав або мешканців Москви, або жителів усієї Московської держави. *«Руские люди»* зазвичай охоплювали все населення Московії разом із мешканцями земель, утрачених після 1600 року. Приміром, в офіційних московських документах та історичних наративах українці й білоруси (подібно до литвинів) фігурували як *«иноземцы»*, тоді як прикметник *«руские»* послідовно використовували на позначення мешканців територій, що відійшли до Речі Посполитої, а саме Смоленщини й Чернігівщини[40]. У розповідях про Смутний час московські письменники проводили, однак, чітку межу між підданцями Речі Посполитої та Московії. Скажімо, Авраамій Паліцин, описуючи облогу Троїце-Сєрґієвого монастиря, розрізняв «польских и литовских людей», з одного боку, та *«руских изменников»*, із другого[41]. Хоча в складі річпосполитського війська та військ претендентів на престол було чимало русинів (зокрема запорозьких козаків), московські письменники ніколи не називали їх «руськими людьми» або «православними християнами», а натомість поляками, литвинами або польськими і литовськими людьми. Тож «Карамзінський хронограф» згадує про «чужоземця-литвина Івана

[40] Як приклад див. розповідь московських послів до Криму про зустріч із трьома бранцями, що їх татари захопили на території Речі Посполитої: «Один сказался ис под Олгова литвин служилой Степаном зовут Яцков, а другой литвин Мишковскии, а третей же, Федором зовут сказался руской смолнянин... взят в полон в Литву тому третей год». *Документи російських архівів з історії України*, т. 1, *Документи до історії українського козацтва 1613–1620 рр.*, укл. Леонтій Войтович та ін., Львів, 1998, с. 77.
[41] Див.: «Из "Сказания Авраамия Палицына"», с. 321–328, зокрема с. 324.

Сторовського»[42]. Запорожці були єдиною групою, яку московські письменники відокремлювали від загальної категорії «польские и литовские люди», але тільки на соціяльній, а не на етнонаціональній основі[43]. У зверненнях до московського населення (навіть у випадку Смоленська, яким Велике князівство поступилося Московії лише на початку XVI століття) так само дотримувалися розрізнення між *«рускими»* підданцями московських царів та русинами, які входили до складу армії, що вторглася. Скажімо, в грамоті до Смоленська, написаній у квітні 1608 року, Лжедмітрій II відрізняв мешканців Смоленська, яких називав *«нашими прирожденными людьми»*, від *«наших ратных литовских людей и казаков»*[44].

Релігійний чинник підсилював розмежування між підданцями Московії та підданцями польсько-литовської Речі Посполитої, що його проводили московські письменники. Уже було зазначено, що для опису свого народу московські письменники найчастіше вживали релігійно забарвлені самопозначення, на кшталт термінів «православний» або «християнин». Тож не треба вбачати велику несподіванку в тому, що після 1610 року саме релігійний, а не політичний (державний або національний) дискурс став провідним знаряддям мобілізації московського населення на боротьбу проти чужоземної присутности на території Московії. Як ми бачили, поштовх до початку опору дав протест патріярха Ґермоґена проти наміру Зиґмунта III дати задній хід обранню Владислава на нового московського царя і самому посісти цей престол. Деякі дослідники цього періоду вказували, що присутність католиків і протестантів у оточенні Лжедмітрія I та недотримання з його боку православної набожности викликали невдоволення новим царем, підривали його леґітимність в очах московитів і остаточно леґітимізували повстання, яке врешті призвело до його смерти[45]. Ці самі чинники зіграли ще більшу роль у відхиленні претензій Зиґмунта на престол. Якщо

[42] «Иноземец Литвин Иван Сторовский» («Из “Карамзинского хронографа”», с. 113–114).

[43] Див.: *Документи російських архівів з історії України*, т. 1, с. 62, 68, 71–72.

[44] Див.: *Восстание И. Болотникова*, с. 231.

[45] Спробу трактувати повалення Лжедмітрія I як наслідок культурного конфлікту між московитами та польським оточенням царя див. у докторській дисертації Василя Ульяновського: *Росія на початку смути XVII століття: нова концепція*, Київ, 1995. Також див. його ж: *Россия в начале Смуты: Очерки социально-политической истории и источниковедения*, у 2-х частинах, Київ, 1993. Про образ побожного царя в московських оповідях про Смутний час див.: Rowland, «The Problem of Advice in Muscovite Tales about the Time of Troubles», с. 264–270. Про сакралізацію особи царя в ранньомодерній Росії див.: Борис Успенский, Виктор Живов, «Царь и Бог», у кн.: Успенский, *Избранные труды*, т. 1, с. 110–218.

умовою вступу Владислава на престол був його перехід у православ'я, то Зиґмунт не мав жодного наміру зрікатися католицької віри. Перспектива присяги на вірність католицькому правителеві викликала протест у Москві, що його на повен голос озвучив патріярх. Цей протест задав тон проґандистським заходам, які переозначили політичний, соціяльний і міжнародний конфлікт як конфронтацію між істинною вірою та єрессю, наголосили московську політичну незалежність, самовпевненість, ксенофобію та ненависть до загарбників.

А що релігія стала основоположним джерелом натхнення для московитів у цьому по суті політичному та соціяльному конфлікті, то саме релігійна належність означувала для них образ «іншого». Як ворогів істинної віри зображали не лише католиків (до яких зараховували уніятів) і протестантів, а й православних русинів і православних московитів, що підтримували чужоземних претендентів на московський престол. Іще восени 1606 року патріярх Ґермоґен засудив як неправославних прибічників Болотнікова, які захопили *«Северскую Украину»* та вступили на територію Рязанщини. Не вважаючи їх за чужинців чи представників іншої віри, він усе-таки викреслив їх із Православної церкви за те, що вбивали «братию свою православных крестьян». За словами Ґермоґена, вони «отступили от бога и от православные веры и повинулись сатане и дьявольским четам. [...] Тако ж святыя иконы обесчестиша, церкви святыя конечно обругаша, и жены и девы безстудно блудом осрамиша, и домы их разграбиша, и многих смерти предаша»[46]. Ґермоґен закликав «православных крестьян» до битви проти Болотнікова за «святыя божия церкви и за православную веру и за государево крестное целование»[47]. Хоча в перебігу війни відбувалися гострі сутички між православними одновірцями (цей факт визнавали деякі письменники), жертви з царського боку трактовано як мучеників за віру. «Казанське сказання», в якому описано битву між урядовими військами і тульськими повстанцями, так описує жахливі наслідки сутички: «Великому полю покрытися мертвыми телесы единоверными, не бысть бо тогда на той брани ни единаго иновернаго, но все едина Русь межь собой побишася. Ту же и воем начального князя Бориса Петровича убили, за истинную православную веру мученически пострада»[48]. Поки царева влада втрача-

[46] Див.: *Восстание И. Болотникова*, с. 197. У пам'ятці «Иное сказание» Болотнікова та його соратників зображено як знаряддя сатани; див.: «Из "Иного сказания"», с. 92–103, зокрема с. 92.

[47] Див. послання Ґермоґена в кн.: *Восстание И. Болотникова*, с. 198, 215–216.

[48] Див.: «Из "Казанского сказания"», у кн.: *Восстание И. Болотникова*, с. 104–109, зокрема с. 106. Із погляду автора «Піскарьовського літописця», бояри й знать, яких убили повстанці,

ла колишню незаперечну леґітимність і вже не була єдиним об'єктом лояльности, а «земля» ще не утвердилася як вітчизна (термін *«отечество»* досі означав здебільшого спадкове майно або знатне походження), релігія стала першорядним джерелом леґітимности й цінністю, за яку варто було померти. Як наслідок, усі звернення до московського населення на захист режиму містили покликання на православну віру та Божі церкви.

Якщо московським письменникам не склало труднощів знайти знаряддя диявола серед свого народу, то подати в такому самому світлі неправославних чужинців було взагалі заіграшки. Згідно з Авраамієм Паліциним, оборонці Троїце-Сєрґієвого монастиря відмовилися здатися річпосполитському війську (яке складалося великою мірою з православних русинів), бо капітуляція для них була тотожна зраді Православної церкви та підкоренню «новым еретическим законом отпадшим христианскиа веры, иже прокляти бышя от четырех вселенских патриарх». У цьому контексті супротивників називали «латинянами» (*«латине»*) й іншовірцями (*«иноверные»*)[49]. Якщо в московських текстах Лжедмітрія I було заведено називати єретиком, то польські королі зазвичай фігурували як іншовірці. Підпорядкування такому правителеві означало втрату істинної віри та будь-яких сподівань на спасіння. Автор «Нової повісти» критикував тих, хто «не восхотеша <...> от християньска рода царя изобрати и ему служити, но изволиша от иноверных и от безбожных царя изыскати и ему служити»[50]. На письменникову думку, ті, хто приєднався до ворога, «от бога отпали и от православныя веры отстали, и к нему, сопостату нашему королю, вседушно пристали, и окаянными своими душами пали и пропали»[51]. Приєднатися до чужинців або підтримати немосковського претендента на престол дорівнювало розриву з православ'ям. Письменники нехтували факти, які суперечили їхнім поглядам та упередженням. Скажімо, восени 1608 року річпосполитський воєначальник Ян Пьотр Сапєґа попросив ростовського митрополита Філарєта (Романова) наново освятити православну церкву, осквернену під час воєнних дій, але такі епізоди старанно оминали у провідному московському наративі про вторгнення іншовірців[52].

були мучениками, тому він вигукував: «Как то не мученики, как не с(в)ятыя! И в деревняя лета не так же ли мученики страдаша от мучителей?» («Из "Пискаревского летописца"», *Восстание И. Болотникова*, с. 131–133, зокрема с. 132).

[49] Див.: «Из "Сказания Авраамия Палицына"», с. 328.

[50] Див.: «Новая повесть», с. 305–312, зокрема с. 307.

[51] Там само.

[52] Див. позитивну відповідь Філарєта на запит Сапєґи в кн.: *Памятники смутного времени. Тушинский вор: личность, окружение, время. Документы и материалы*, укл. В. И. Кузнецова, И. П. Кулаковой, Москва, 2001, с. 358–359.

Почуття протонаціональної солідарности, безперечно, існувало в Московії початку XVII століття, але йому бракувало власних словесних засобів для вираження. Воно знайшло можливість проявитися не так у дискурсі довкола династії або держави, як у релігійному дискурсі. Складність ситуації влучно описала Ненсі Колман. З одного боку, вона переконана, що «московити справді були частиною більшого соціяльного витвору, яке ми назвали б суспільством, не тільки тому, що модерний російський націоналізм виводить свої корені з цього історичного контексту, а й через об'єднавчі принципи, якими його наділяє російська мова, православна віра та (найбільше) політичне підпорядкування і бюрократична структура імперії». Із другого боку, для означення московської «національної» свідомости, на її думку, «вузловим принципом <...> [був] релігійний, а не соціяльний: письменники із середовища еліти подавали суспільство як божественну християнську спільноту, а не згуртовану політичну спільноту єдиного народу»[53]. Цей висновок особливо слушний щодо поглядів, що їх письменники висловлювали після 1613 року. Притаманна тогочасним московським книжникам практика використання релігійного дискурсу показує, як саме московські еліти уявляли себе протягом і після Смутного часу. Більше ніж будь-коли раніше вони обмежували істинну «російськість» територією свого царства й уважали свою державу за останній оплот православ'я.

Попри те, що московські еліти стикалися з означеними проблемами, намагаючись виразити свою етнонаціональну ідентичність у перші десятиліття XVII століття, годі сумніватися, що в тогочасних джерелах ця ідентичність помітніша, ніж у текстах попередніх періодів московської історії. Цю тезу підкріплює твердження ВалеріКівелсон про існування в XVI – на початку XVII століття московської «нації» або широкої політичної спільноти. Це твердження ґрунтується переважно, якщо не винятково, на документах, що стосуються Смутного часу[54]. У довгочасній перспективі історичний міт про Смутний час із його антипольськими обертонами відіграв вагому роль у формуванні модерної російської національної ідентичности. Князь Дмітрій Пожарський та купець Кузьма Мінін, які очолили народне ополчення, що відвоювало Москву, стали взірцями патріотизму в російській історичній уяві. Обрання Міхаїла Романова заклало підвалини основоположного міту династії Романових, яку буцімто обрав російський народ. Цю тему ілюструє популярність опери «Іван Сусанін» (первісна назва – «Життя за

[53] Kollmann, «Concepts of Society and Social Identity», c. 38–39.
[54] Див.: Kivelson, «Muscovite "Citizenship"», c. 471–475.

царя»), в якій оспівано російського селянина, що помер від рук поляків, але не зрадив майбутнього царя[55]. Чи був Смутний час таким засадничим для розвитку ранньомодерної російської національної ідентичности, як стверджує традиційна російська історіографія? Безперечно, таким він був, але не обов'язково в тому сенсі, про який писали Сєрґей Платонов та інші[56].

Іноземна інтервенція не так наблизила, як ізолювала Московію від інших східних слов'ян і світу загалом, зміцнивши почуття політичної та культурної солідарности всередині Московського царства. Смутний час показав, що політичні, соціяльні та культурні узи, якими Іван III, Васілій III та Іван IV зв'язали різні реґіони та соціяльні групи Московії, мали достатню міцність, щоб витримати великий соціяльно-політичний струс. Замість розпастися на десяток чи більше удільних князівств, Московська держава пережила біди цього періоду з відносно невеликими територіяльними втратами. Іще вагоміше те, що вона зберегла цілісність за гострої династичної кризи. Центральне місце, що його в московській ідентичності традиційно посідав цар, тимчасово стало вакантним або суперечливим, проте ідентичність сама собою не розклалася, знайшовши нові опори для підтримання своєї складної структури. Врешті, систему було відновлено, новий цар посів престол. Тим часом московити засвоїли відмінність між посадою суверена (*«государь»*) та підвладною йому державою (*«государство»*). Завдяки цьому розрізненню вони зуміли зберегти першу й відбудувати другу, а головним актором у цьому процесі стала *«земля»*.

Не вельми блискуча ізольованість

Більшість російських історичних оповідей про Смуту було написано ретроспективно – за правління Міхаіла Фьодоровіча, першого царя з дому Романових, та його батька митрополита Філарєта, який 1619 року повернувся з польського полону до Москви і став четвертим патріярхом

---

[55] Про зростання інтересу до історії Смутного часу в Росії напередодні Наполеонівських воєн та використання мотивів початку XVII століття для конструювання засад модерної російської національної ідентичности з її глибоко вкоріненими антипольськими стереотипами див.: Андрей Зорин, *Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России последней трети XVIII – первой трети XIX века*, Москва, 2001, с. 157–186.

[56] На думку Платонова, висловлену у праці «Смутное время», загальна криза перекинулася у національну площину близько 1609 року внаслідок відкритої чужоземної інтервенції, піднесення антипольського опору та подальшого вигнання річпосполитських військ із Московії.

Московським[57]. У цей час відбувалося осмислення того, що ж порушилося в царській державі й призвело до лихоліття. Все московське суспільство загоювало рани, отримані за роки затяжного безладдя, міжусобної війни та чужоземного вторгнення. Пусткою стояли цілі міста і села; церкви й монастирі лежали в руїнах[58]. Хто винен у всьому цьому? Безперечно, *«руские изменники»*, але також звинувачувано західних сусідів Московії: поляків, литовців, шведів і русинів, що доклали руку до руйнування та приниження *«Руской земли»*. Мирний договір зі шведами Московія підписала 1617 року в Столбові, але польський королевич Владислав не зрікся претензій на московський престол, тож 1618 року між Московією та Річчю Посполитою розгорівся новий конфлікт. Згідно з вислідним Деулінським перемир'ям, яке поклало край дев'яти рокам неперервної війни, Чернігівщина та Смоленщина відійшли до Речі Посполитої. Наступна війна 1632–1634 років, перед якою з російського боку стояла мета повернути втрачені землі, завершилася воєнним фіяском для її ініціяторів.

Не дивно, що першою реакцією московської держави та суспільства на події початку XVII століття стало піднесення антизахідних настроїв та зростання культурної ізольованости, зокрема відчуження від православного світу. У суспільстві, якому бракувало світської лексики для висловлення всієї гіркоти свого приниження, що його завдавали чужоземні загарбники, релігійний дискурс уміщував усю суміш страху та зверхности, з якою московити сприймали своїх реальних та уявлених ворогів. Московити твердо вважали свою версію православ'я єдиною істинною вірою, а решту християнського світу сприймали у гіршому випадку як єретиків, а в кращому – як грішників. Навіть *«руские люди»* не вважали за християн колишніх царевих підданців, які замешкували землі, що їх анексувала Річ Посполита під час Смути, бо ті служили неправославному правителеві[59]. У тогочасних текстах «христианский народ государьства Московского» характеризували як мешканців нового Єрусалима, а західне і східне християнство протиставля-

---

[57] Про патріярха Філарєта та його політичні стратегії див.: Marius L. Cybulski, *Political, Religious and Intellectual Life in Muscovy in the Age of the Boyar Fedor Nikitich Iur'ev-Romanov a.k.a. The Grand Sovereign The Most Holy Filaret Nikitich, Patriarch of Moscow and All Rus' (ca. 1550–1633)*, Ph. D. diss., Harvard University, 1998. Текст дисертації, хоча й не опублікований, є не менш інформативним і розлогим, аніж її барокова назва.

[58] 1629 року в центрально розташованій Твері залишалося 554 обійстя, проти 1450 покинутих. Окрім того, на території міста стояло одинадцять покинутих церков і монастирів. Див.: Н. Н. Овсянников, *Тверь в XVII веке*, Тверь, 1889.

[59] Див.: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 369–387.

ли як пітьму і світло, фальш та істину, ганьбу і гідність, рабство та свободу. Православний цар утілював позитивний бік цих дихотомій[60].

У жодній іншій сфері ідею Московії як останнього оплоту православного християнства не було виражено сильніше, ніж у ставленні до чужоземців, що мешкали на території Московської держави. 1628 року патріярх Філарєт заборонив їм наймати собі служників із місцевого населення, щоб ті не зазнавали обмежень у дотриманні православних практик. Особливу зневагу серед усіх християн було зарезервовано для католиків. Адам Олеарій, відвідавши Москву в 1630-х роках у складі гольштайнського посольства, зауважив, що господарі були готові мати справу з представниками всіх віросповідань, навіть із протестантами й мусульманами, але виявляли нетерпимість до католиків та євреїв. Проте й щодо протестантів міра терпимости була дуже малою: Олеарій записав, що після зупинки їхнього посольства в будинку одного селянина той покликав священика наново освятити ікони, бо їх осквернила присутність чужинців[61]. Протестанти мали в Москві дві церкви, а католики – жодної. Їм не дозволялося навіть приймати священиків у власних оселях. Одинокий виняток було зроблено 1630 року для французів у сподіванні здобути їхню підтримку під час війни з Річчю Посполитою, що мала от-от спалахнути. Хоча в офіційному православному дискурсі (в руслі традиції Івана Грізного) протестантство розглядали як єресь, гіршу за католицтво, реальні політичні потреби, зокрема пошук союзників для війни з переважно католицькою Річчю Посполитою, змушували московську владу ставитися до протестантів прихильніше, ніж до католиків. Офіційна Москва дотримувалася такої дещо шизофренічної політичної лінії аж до 1643 року, коли під тиском патріяршого двору та московських купців, які не тільки піклувалися про благочестя, а й вхопилися за нагоду усунути комерційних конкурентів, було ухвалено закрити наявні протестантські церкви[62].

---

[60] Див.: «Повесть о смерти и погребении», с. 320; «Из "Сказания Авраамия Палицына"», с. 328.

[61] Див.: *The Travels of Olearius in Seventeenth-Century Russia*, ed. S. H. Baron, Stanford, 1967, с. 248–254; факсиміле видання 1647 року див. на сайті Вольфенбютельської диґітальної бібліотеки ім. герцоґа Авґуста: http://diglib.hab.de/wdb.php?dir=drucke/xb-4f-140&pointer=2; пор. рос. пер. Алєксандра Ловяґіна: Адам Олеарий, *Описание путешествия в Московию*, 3-тє вид., Москва, 2003.

[62] Див. доповідь Марії Сальомон Арель «Don't Ask, Don't Tell: Merchant Diasporas, Xenophobia and the Issue of Faith in Muscovite Russia» на конференції «The Modern History of Eastern Christianity; Transitions and Problems» (Дейвісів центр, Гарвардський університет, 26–27 березня 2004 року). Дані Сальомон Арель свідчать про піднесення ксенофобних настроїв

18-15-569

Тож московське суспільство відмежувалося від світу і невсипуще охороняло межі своєї політичної та культурної ідентичности. Бажання реформувати й модернізувати військо, щоб знову зітнутися з Річчю Посполитою та повернути втрачені території, змушувало Московію запрошувати фахівців із Заходу, але їх тримали на відстані від царевих підданців. Чужоземцям було легко вступити на службу до царя, але важко покинути її і майже неможливо інтеґруватися в московське суспільство – хіба що вони готові були перейти у православ'я. У подібному становищі опинилася татарська еліта в XVI столітті[63]. Те саме стосувалося й представників західних країн, які вступали на московську службу. За допомогою системи платежів і привілеїв уряд заохочував навернення до православ'я, викликаючи нарікання тимчасових відвідувачів, на кшталт Олеарія, за те, що представники західних країн охоче переходять у православ'я з матеріяльних міркувань. 1621 року англійський уряд звернувся до царя з проханням не дозволяти його англійським служителям змінювати віру. Москва ж відповіла, що вона не змушує нікого змінювати віру, але цар не може стримати тих людей, які жадають стати православними[64]. На відміну від Надволжя, де татар справді силували переходити у православ'я, на західних фахівців, що вступали на московську службу, прямо не тиснули, але натомість створювали матеріяльні стимули, як і на сході. Для татар або німців, які бажали влитися в московську еліту і стати повноцінними членами московського суспільства (на практиці це означало встановити шлюбні зв'язки з московською клановою системою), навернення у православ'я не мало альтернатив. Релігія не тільки забезпечувала мовою ранньомодерний російський націоналізм, а й визначала процедуру перетворення на росіянина.

Навернення опинилося в епіцентрі великої дискусії, яка розгорнулася в московському суспільстві після закінчення Смути. Питання було не в тому, чи приймати новонавернених, а в тому, чи потрібно наново проходити процедуру хрещення немосковським християнам (католикам, протестантам, ба навіть православним), щоб стати воістину православними.

у владних колах Московської держави та в суспільстві протягом десятиріч після Смути. Водночас, зіставивши ставлення до чужоземців у Англії часів Реформації та в ранньомодерній Росії, вона зробила висновок, що Московія була толерантнішим або принаймні менш фанатичним суспільством у релігійних питаннях. Уникнувши конфліктів європейської Реформації, Московія ще тільки чекала на конфесіоналізацію церкви та суспільства.

[63] Див.: Michael Khodarkovsky, «The Conversion of Non-Christians in Early Modern Russia», у кн.: *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, ed. R. P. Geraci, M. Khodarkovsky, Ithaca, NY, 2001, с. 115–143, зокрема с. 120–126.

[64] Див.: Salomon Arel, «Don't Ask, Don't Tell».

Християнський звичай забороняв повторне хрещення, але тільки в тому випадку, якщо кандидатів на навернення вважали за християн. Тогочасний московський дискурс, застосовуючи термін «християнин» лише щодо православних підданців московського царя, ставив під сумнів віру інших християн, а то й відверто її забороняв. Питання перехрещування чужоземців уперше викликало дискусію 1620 року, коли недавно інтронізований патріярх Філарєт використав його проти колишнього місцеблюстителя патріяршого престолу Іони. Філарєт звинуватив Іону, який прийняв двох навернених через миропомазання (обоє походили з Речі Посполитої і були католиками або протестантами). Філарєт наполіг, щоб їх наново охрестили, тим самим заклавши підвалини офіційної позиції Церкви, схваленої на церковному соборі. Фактично нова політична лінія Москви взагалі не визнавала неправославних за християн: їхнє попереднє хрещення вважали за нечинне. Держава щедро винагороджувала готовість новонавернених пройти процес перехрещування, надто коли в московське православ'я навертались особи знатного походження[65].

Як і слід було очікувати, ставлення до неправославних як до нехристиян потягло за собою поважні проблеми для московського двору на міжнародній арені, бо заважало Романовим родичатися з чужоземними правителями і створювати міжнародні альянси. На початку 1640-х років до Москви прибув данський принц Вальдемар, щоб одружитися із царевою дочкою Іриною. Він погодився дотримуватися православного обряду, але відмовився від повторного хрещення. Протестантські богослови з почту принца спробували переконати своїх московських колеґ у незаконності пропонованої процедури, скориставшись грецьким словником, аби пояснити значення слова «baptismo» московитам, але ті заперечили їм, що словник – це не священний текст. Цареві не терпілося зміцнити відносини Московії з Данією, тому він спробував поквапити шлюб, але наразився на опір патрі-

[65] Про перехрещування християн у Московії див.: Опарина, «Украинские казаки в России». Див. також додаток до її праці «Иван Наседка и полемическое богословие в Киевской митрополии» (Новосибирск, 1998), у якому вміщено чолобитну 1625 року від лютеранина на московській службі Франца Фаренсбаха до патріярха Філарєта з проханням прийняти його в православну віру (с. 337–339). Окрім того, Опаріна опублікувала текст, що його неофіти мали зачитувати перед наверненням у православ'я. Заголовок цього оголошення дає добре уявлення про те, хто змінював віру і як тогочасні московити сприймали зовнішній світ. На початку сказано: «Аще кто приидет латынык или полякъ или литвин от римскаго раскола или от люторские ереси немчин или калвинския ереси нарицаемыя евангелики ко истиннеи православнеи християнское вѣре греческаго закона, прося святаго крещения...» (там само, с. 340–342).

ярха Іосіфа. Партія, яка підтримувала шлюб, звернулася по допомогу до одного з найпроґресивніших інтелектуалів тогочасної Московії князя Сємьона Шаховського, який написав цілий трактат із богословськими й історичними доводами на користь того, що в крайньому разі шлюб можна укласти навіть без повторного хрещення принца. Шаховського звинуватили в єресі й заслали[66]. Шлюб так і не відбувся – разючий приклад ізоляціонізму Московії та московської «набожности» того часу. Як уже знаємо, протестантські церкви столиці 1643 року було закрито. З погляду владних еліт Московії зовнішній світ, який охоплював навіть її чужоземних союзників, складався з нехристиян і був одержимий дияволом. Одинокими істинними християнами були росіяни-московити, себто багатоетнічні православні підданці московського царя.

Руський виклик

На момент зустрічі польсько-литовської Русі з її московською посестрою у вирі Смутного часу в обох спільнотах існувало чітке відчуття окремішньої ідентичности. Вже йшлося про те, що психологічна травма, якої зазнали в цей час московити, лише посилила їхнє відчуження від польсько-литовської Русі. Русини й самі почувалися не менш відчуженими від московитів – і ті, що служили в козацьких загонах, і вояки армій Зиґмунта III або королевича Владислава. Силою, яка зв'язувала поляків, литовців і русинів (католиків, протестантів і православних християн) та відділяла їх від підданців московського царя, стала вірність спільному королю та вітчизні – Речі Посполитій. Польсько-литовська Русь недвозначно сприймала московську Русь як «іншого», для якого було зарезервовано термін «Москва» на противагу терміну «Русь», який використовували тільки для позначення себе. Таке розрізнення простежується в численних українсько-білоруських текстах цього періоду, зокрема в літописах, де Русь і Москву означено як окремі слов'янські нації[67].

---

[66] Про Шаховського, його твори та роль у справі Вальдемара див.: Edward L. Keenan, «Semen Shakhovskoi and the Condition of Orthodoxy», *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/89), с. 795–815 (укр. пер.: Едвард Кінан, «Семьон Шаховськой і стан православ'я», у його ж: *Російські історичні міти*, с. 191–218).

[67] Див.: Александр Мыльников, *Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVII века*, С.-Петербург, 2000, с. 21–45, 95–140 (passim).

Водночас польсько-литовська Русь усвідомлювала спільність «руської релігії», яка обіймала обидві руські спільноти. Релігійна боротьба довкола Берестейської унії та все більша конфесіоналізація релігійного і світського життя в Речі Посполитій привернули увагу православного табору до існування православної руської держави на сході. Князь Костянтин Острозький запропонував, щоб Москву допустили до участи в перемовинах із приводу церковної унії. Львівське братство надсилало листи й посланців до Москви, просячи в царя фінансової підтримки своїх проєктів. Так само чинило віленське братство. На кінець XVII століття наступ прихильників унії та проунійна політика польського двору більшою мірою, ніж раніше, активізували симпатії руської православної громади до Московії. Влада Речі Посполитої спробувала покласти край цій тенденції, оскаржуючи православних у зрадництві, притягуючи їхніх провідників до суду і затримуючи делеґації, що прямували до Москви. Нарікання православного населення на гоніння проти їхньої церкви в Речі Посполитій погіршували шанси королівської родини утвердитися на московському престолі. Православних руських єпископів, Гедеона Балабана і Михайла Копистенського, які підписали звернення до Московії, де вказували на зв'язок Лжедмітрія I з єзуїтами, було звинувачено у зраді. Таке ж звинувачення накликав на себе Мелетій Смотрицький, опублікувавши 1610 року свій антиунійний «Тренос»[68].

Що саме діялося в помислах руських православних під час Смути? Як вони узгоджували свої суперечливі лояльності до польсько-литовської вітчизни, з одного боку, та до православної віри, із другого, адже вона поширювалася і на московську Русь, що вела війну з Річчю Посполитою? На це питання дає змогу відповісти Баркулабівський літопис, укладений на початку XVII сторіччя на території теперішної Білорусі. Його православний автор створив текст, який подає складну картину протиборства різних ідентичностей і лояльностей у руському середовищі Речі Посполитої. Серед оточення Лжедмітрія I в Москві він, на відміну від авторів московських повістей, згадує не лише поляків і литвинів, а й русинів та волинян. Він із відвертим жалем описував різанину 1606 року, в якій загинуло безліч річпосполитських прибічників Лжедмітрія: «Плачливе и страшно было слышати о таковой злой пригоде тых людей учтивых», – проте ставив цю розправу на карб не московитам, а полякам і литвинам, які буцімто спровокували тих, зневаживши «руские церкви»:

> А то за великие прикрости литовские и насмеванье полское сталося им, иж был збудовал царь Дмитр ку воли жоне своей на Москве костел пол-

[68] Плохій, *Наливайкова віра*, с. 354–356.

> ский и мниши служили службе божую, а з руских церквей великое насмеванье чинили, попов московских уруговали, з них ся насмевали, – мели то собе за великую кривду и великое зелживости своей, не хотячи у царству своем, абы была вера ляховитинская; бо в них того от веков не бывало[69].

Асоціюючи себе з русинами у війську Лжедмітрія, автор водночас із розумінням ставиться до своїх московських одновірців, які протистояли католикам полякам і литовцям. Він не одинокий русин, якого роздирав конфлікт лояльностей. Релігійний аспект конфронтації Речі Посполитої з Московією принаймні почасти пояснює, чому автори Львівського й Острозького літописів висвітлювали всю історію втручань Речі Посполитої в московські справи як винятково польську ініціятиву, яка не мала нічого спільного з польсько-литовською Руссю[70].

Оскільки немає жодних свідчень про протести православних русинів проти війни, як і жодних згадок про вагомі випадки релігійно мотивованих утеч православних русинів до Московії, можна припустити, що більшість русинів дала раду своїм протиборчим лояльностям у спосіб, що не ослаблював їхньої лояльности Речі Посполитій. На особливу увагу в цьому сенсі заслуговує «Trynografe» (1625) – присвячений смерті князя Богдана Огинського вірш польською мовою, з пера викладача православної колеґії у Вільні. Огинський був руським аристократом, вів походження від св. Володимира, брав активну участь у житті віленського православного братства і 1608 року підписав протестацію на захист прав Православної церкви. Крім того, він обіймав високі адміністративні посади в Речі Посполитій, зокрема трокського підкоморія і дорсунського старости. З вірша ми довідуємося, що під час походу на Московію його було обрано ротмістром, і в цьому статусі він сповна виявив свою відданість Речі Посполитій як вітчизні:

> Wielkie Łuki, Kropiwna i Dniepr świadczyć muszą
> Napełnione bojarską krwią, strzelecką tuszą;
> Ani mu się wymodlił jednością swej wiary,
> Nie wściągnęły Marsowej jego ręki dary.
> Nieprzyjaciół Ojczyzny miał za Boże wrogi,
> Czcił chrzest, wiarę szanował, Cerkwie Pańskiej progi;

[69] Див.: «Баркулабавская хроника», у кн.: *Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці*, Мінск, 1975, с. 111–155, зокрема с. 151.

[70] Див.: О. А. Бевзо, *Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження*, 2-ге вид., Київ, 1971, с. 102–103, 130–131. Обидва літописи писано далеко від місця подій, що також могло вплинути на їх висвітлення.

Nie o wiarę – o miarę, Ojczyzny granice,
Radby ziemię Moskiewską wywrócił na nice[71].

[Великі Луки, Кропивна й Дніпро – свідки тих днів,
Коли їх залило кров'ю бояр, закидало тілами стрільців,
Бо його віра спільна не тримала,
Не рятувала від Марсових дарів, які його рука роздавала.
Неприятелів вітчизни він мав за ворогів Бога,
Шанував хрест, віру, Церкви Божої пороги;
Не за віру, а за міру – вітчизни межу
Ладен землю Московськую скрутити в дугу].

Чи не було узгодження двох лояльностей проблемою не так для самого Огинського, як для православного інтелектуала, який написав вірша? Цілком вірогідно. Проте є надійні підстави вважати, що вірш відносно точно відображає погляди князя, знаного серед сучасників, як видно із цього джерела, яко «руснака», і він сам уважав себе за одного з провідників православної Русі. Аби дати раду конфліктові своїх лояльностей, Огинський і його одновірці чітко розмежовували релігійну та політичну ідентичність.

Із погляду православного духівництва збалансувати дві лояльності можна було, утримуючись від нападів на православні церкви на чужих землях. Приміром, Касіян Сакович звеличував гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, який 1618 року очолив один із найнищівніших козацьких нападів на Московію, за те, що той забороняв козакам нападати на православні церкви під час молдавського походу[72]. Сакович замовчує, чи поводився Сагайдачний так само в Московії, але Мелетій Смотрицький пізніше написав, що козацький гетьман каявся за свою участь у поході на Московію перед патріярхом єрусалимським Теофаном[73]. Автори московських джерел не сумніваються, що для такого каяття були вагомі причини, позаяк православні руські шляхтичі й козаки пліч-о-пліч зі своїми неправославними побратимами не щадили не тільки московських військових, але й мирне населення. Дії одного з них – козацького ватажка Андрія Наливайка, який садив на палю московських дворян і брав у полон жінок та дітей – спонука-

[71] Див.: *Trynografe*, у кн.: *Roksolański Parnas*, с. 97–104, зокрема с. 100. Автор цих віршів, Йосиф Бобрикевич, написав і продекламував їх руською мовою, але опублікував польською. Див.: Марзалюк, *Людзі дaўняй Беларусі*, с. 76.

[72] Див.: Касіян Сакович, «Вірші», *Українська література XVII ст.*, с. 230.

[73] Борис Флоря, «Народно-освободительное движение на Украине и в Белоруссии (20–40-е годы XVII в.). Его политическая идеология и цели», у кн.: Пашуто, Флоря, Хорошкевич, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*, с. 195–226, зокрема 202–203.

ли Лжедмітрія II видати наказ про його страту[74]. Немає підстав нехтувати заяви в московських документах про те, що козаки грабували коштовності православних церков, які вважали за законну здобич, без огляду на конфесійну належність церков та віросповідання воїнів, які займалися таким святокрадством[75]. Мабуть, козакам і рядовим воякам річпосполитської армії, яких іще не мобілізували довкола релігійних гасел, було легше нехтувати конфесійною належністю церков, аніж лідерам православної шляхти, яких уже з головою було втягнено в боротьбу довкола церковної унії.

У той час, коли руська православна еліта міркувала, як збалансувати свою лояльність до Речі Посполитої із лояльністю до Православної церкви, до якої належали вороги їхньої польсько-литовської вітчизни, а простолюд просто-на-просто користувався правом завойовника під час походів на московські землі, група православних інтелектуалів почала розробляти ідею, яка проторувала шлях для концепції, що її в XIX столітті назвуть «возз'єднанням Русі». Ця ідея базувалася на уявленні про династичну, релігійну та етнічну спорідненість двох руських народів. Витоки всіх цих трьох елементів у руському дискурсі простежуємо до листа львівського православного братства, надісланого 1592 року цареві з проханням про милостиню. У листі було відновлено вживання термінів Велика та Мала Русь, які стали важливим елементом нового дискурсу руської єдности. Арґументація листа спиралася на ідеї релігійної єдности Московії та польсько-литовської Русі, зокрема було використано уявлення про *«род російский»*, або *«племя»*, на чолі з московським царем, нащадком святого Володимира[76]. Відтоді у листах до Москви православні русини, намагаючись додати переконливости своїм зверненням по фінансову та інші форми допомоги з боку царя й патріярха, постійно використовували всі три елементи «об'єднавчого» дискурсу – династичний, релігійний та етнічний.

Ідея етнічної споріднености двох руських народів набула особливого значення у творах нової православної ієрархії, яку патріярх Теофан висвятив 1620 року. Польська влада не просто не визнала нових ієрархів, а поставила їх поза законом, тож вони не мали змоги обійняти престоли у своїх єпархіях, а тому не покидали території Наддніпрянщини. Вони не гребували жодною допомогою, якою могли заручитися, зокрема підтрим-

---

[74] Див.: Опарина, «Украинские казаки в России», с. 22. В кінцевому підсумку Наливайка стратили його ж люди.

[75] Там само, с. 31. Тогочасний військовий етос розглянуто в: Наталя Яковенко, «Скільки облич у війни: Хмельниччина очима сучасників», у її ж: *Паралельний світ*, с. 189–230.

[76] Див.: *Акты, относящіеся къ исторіи Западной Россіи*, т. IV, С.-Петербург, 1854, с. 47–49.

кою з Московії, ба навіть розглядали можливість виїзду на територію цього православного царства – пізніше єпископ Йосиф Курцевич зреалізував цей план. Знаменита «Протестація» православної ієрархії (1621) стверджувала, що русини поділяли «одну віру і набоженство, одне походження, мову та звичаї» з Московією[77]. Автор Густинського літопису (що його, мабуть, склав протягом 1620-х років архимандрит Києво-Печерської лаври Захарія Копистенський) запропонував біблійний родовід слов'янських народів, у якому московитів було згадано поряд із Руссю і названо «Русь-Москва»[78]. Найпромовистіше ідею етнічної спорідненсти двох руських народів висловив Йов Борецький – нововисвячений митрополит Київський. У серпні 1624 року він написав листа до царя Міхаіла Фьодоровіча, в якому зіставляв долю двох руських народів із долею біблійних братів Веніямина та Йосипа. Борецький закликав московського царя (Йосипа) допомогти його гнаному братові (Веніяминові). «Последи же и о нас, российскаго ти племени единоутробным людем», – писав митрополит, позначаючи терміном «российский» одночасно русинів і московитів[79].

Прискіпливий аналіз текстів православних руських авторів, написаних у перші десятиліття XVII століття, свідчить, що етнічний мотив відігравав важливу, але все-таки допоміжну роль у листах зі Львова й Києва до Москви, де головний наголос було зроблено на релігії. Однак для нашої теми він становить особливий інтерес, позаяк був одним із перших прикладів застосування ранньомодерної національної термінології у відносинах між двома Русями.

Реакція Московії

А як зреаґували московські еліти на ідеї, що їх висунули русини, звертаючися по милостиню до царя? Як і можна було очікувати, враховуючи досвід Смутного часу, подальші воєнні конфлікти із Річчю Посполитою та загальну схильність московського суспільства до ізольова-

[77] Див.: П. Н. Жукович, «"Протестация" митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года», с. 135–153, зокрема с. 143. Див. також: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 369.

[78] Див.: «Густинський літопис», у кн.: *Українська література XVII ст.*, с. 146–166, зокрема с. 147.

[79] Текст листа див. у: *Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы*, в 3-х т., Москва, 1954, т. 1, с. 46–48. Див. також: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 367–368.

ности, відповідь була аж ніяк не сповненою ентузіязму. Філарєт не використовував у листуванні титул патріярха Великої та Малої Росії, який йому 1622 року приписав руський єпископ Ісая Копинський. У листах до православної громади Речі Посполитої він обачно виставляв себе як патріярха *«всеа великие Росии»* (замість патріярха всієї Росії) – мабуть, щоб не спровокувати неґативної реакції з боку влади Речі Посполитої. Цар поводився так само. 1634 року посланці від Московії запевнили польських дипломатів, що термін «всея Руси» у його титулі не має нічого спільного з польсько-литовською «Малою Руссю»[80].

Натомість двом сторонам удалося досягти ліпшого порозуміння в питанні київського походження московської правлячої династії. Московська дипломатія вела запеклі війни з польсько-литовською владою, щоб здобути визнання Романових як спадкоємців Рюриковичів. Проте руські православні ієрархи чи то з невідання, чи з політичних міркувань здебільшого не звертали уваги на зміну династії і трактували Міхаіла Фьодоровіча як спадкоємця св. Володимира. Попри глибоку династичну кризу Смутного часу, святий Володимир і далі був популярною постаттю в московському політико-релігійному дискурсі. Намагаючись переконати королевича Владислава перейти в православ'я, патріярх Ґермоґен у листі до нього 1610 року згадував св. Володимира як другого імператора Константина. Пізніше, 1625 року, Сємьон Шаховськой використав таке саме порівняння в начерку листа від царя до перського шаха Аббаса, якого московська влада також намагалася навернути у свою релігію[81]. Можна припустити, покликання русинів на спадщину св. Володимира подобалися в Москві. Коли в 1640-х роках митрополит Могила (не надто прихильний до Московії) попросив царя допомогти зробити «раку на мощі прапрадіда [св. Володимира]» в Софійському соборі, Москва не відмовила. Точна відповідь царя невідома, але є відомості, що московські золотарі в 1644–1645 роках за наказом царя працювали на замовлення Могили в Києві[82]. Вочевидь, обидві сторони погоджувалися у питанні про київське походження московської династії та державности.

---

[80] Див. листи Копинського до Філарєта (за грудень 1622 року), а також лист Філарєта до Борецького (за квітень 1630 року) у кн.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 1, с. 27–28, 81. Про перемовини 1632 року див.: Сергей Соловьев, *История России с древешейших времен*, кн. 5, Москва, 1961, с. 176.

[81] Див.: Кінан, «Семьон Шаховськой і стан православ'я», с. 211.

[82] Див.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 1, с. 400–401. Див. також: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 310.

Утім, ця згода не надто ослабила підозріливе ставлення Московії до релігії її руських сусідів. Реаґуючи на виклики Реформації та Контрреформації, православні русини намагалися реформувати своє релігійне життя, через що шукали підтримки в Константинополі та Москві. Русинів розчарувала модель реформ, яку пропонував Константинополь, бо їм здавалося, що тамтешній патріярх Кирило Лукарис підпав під надмірний вплив протестантських ідей. Водночас вони не дістали жодної помочі в Москві, де їх уважали за небезпечних єретиків. Типовим проявом такого ставлення був прийом, який московська влада влаштувала руському богослову Лаврентію Зизанію, який, уклавши православний катехізис, 1626 року прибув до Москви з проханням видати його. Зизанія у Москві фактично ув'язнили. Звинувачений у дотриманні єретичних і неправославних поглядів, він вирішив піти на поступки в питаннях, які викликали підозри щодо чистоти його православної віри. Це не врятувало вже виданий катехізис – майже весь наклад було спалено на вимогу патріярха Філарета. Оскільки православну віру русинів не вважали за істинно православну, ба навіть християнську, московська влада заборонила ввозити православну богословську літературу з Русі, а деякі книги навіть спалювали[83].

Ставлення лідерів московської церкви до православних русинів повністю проявлялося в їхньому наполяганні на повторному хрещенні православних вірян із Речі Посполитої. Православний собор 1620 року прийняв «Указ како изыскивати и о самех белорусцах», у якому постановляв наново хрестити не лише католиків та протестантів, але й православних русинів, що жили в Московії. Згідно з «Указом» православних русинів, хрещених обливанням водою замість потрійного занурення в купіль, як було заведено у Московії, належало перехрещувати – так само, як католиків, протестантів і уніятів. Цей принцип поширили й на тих, хто не знав, як їх було хрещено, або причащався в неправославних (зокрема унійних) церквах. Прийняти в лоно православ'я через миропомазання дозволяли тільки тих, кого хрестили, потрійно занурюючи в купіль (без миропомазання). Як наслідок «Указ» призвів до масового перехрещування православних русинів, які перетинали московський кордон і вступали на царську службу протягом 1620–1640-х років. Перед повторним хрещенням новонавернені повинні були читати (або, якщо вони були неписьменні, їм читали) текст присяги,

---

[83] Про московську місію Зизанія та подорож Смотрицького до Константинополя див.: David A. Frick, «Zyzanij and Smotryc'kyj (Moscow, Constantinople and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstanding», *Journal of Ukrainian Studies* 17, № 1/2 (Summer-Winter 1992), с. 67–94. Про спалення «Євангелія учительного» Кирила Транквіліона-Ставровецького див.: Опарина, *Иван Наседка*, с. 162–174, 368–429.

яка дуже нагадувала присягу при вступі на царську службу. Новонавернений обіцяв у разі потреби принести в жертву своє життя заради православної віри та здоров'я царя. Він також присягався не покидати Московську державу, не повертатися до своєї попередньої віри і не зраджувати свою нову країну[84].

Відповідно до «Указу» та пов'язаної з ним політики православних русинів розглядали не просто як *«иноземцев»*, а й як нехристів або неповноцінних православних (навіть тих, чий чин хрещення вважали бездоганним, допускали до лона московської церкви тільки після здійснення акту каяття). Як же реаґували на це особи, які, всупереч законам Церкви, приймали друге хрещення? Протестували вони чи закликали отямитися своїх одновірців-християн та братів, що походили з «російського роду»? Ми не знаємо таких фактів. Як і у випадку представників західних країн, винагорода, яку руські новонавернені отримували під час перехрещування від царської влади, притлумлювала християнське сумління тих, хто знав, що ця практика сумнівна. Таке враження справляють відомості про масове повторне хрещення майже семисот козаків, що вступили на московську службу в 1618–1619 роках. Більшість із них московські писці записали в «табель про ранґи» як «черкасів» (так називали українських козаків) і призначили їм винагороду, відповідну їхньому статусові. Але щойно козаки збагнули, що неправославні перехрести отримують за повне перехрещування удвічі більшу винагороду супроти тієї, яку платять православним, що вливаються в лоно московської церкви через миропомазання, понад половина з цих козаків визнала себе неправославними «поляками». А що московські писці не розрізняли католиків і уніятів, то заяви козаків легко брали на віру. Крім того, назвавшись «поляком», можна було діставати вищу платню за вступ на царську службу, бо шляхтичів, яких московські писці зазвичай записували як «поляків» або католиків, оплачували щедріше, ніж рядових козаків. Один колишній «черкас» навіть назвав себе шляхтичем юдейської віри та походження, і московська влада так записала його після хрещення. Виглядає на те, що козаки (через яких і було ухвалено указ 1620 року, бо його навіть інколи називали «Указом про хрещення латинян і черкасів») не гребували перехрещуванням, поки їм добре платили за нього. Мало того, багато хто з них вступав на московську службу через те, що раніше поодружувався з російськими жінками, із якими зустрівся під час війни, тож визнання їхнього православ'я, здійснюване місцевою церквою, водно-

[84] Передісторію «Указу» та його вплив на релігійну політику Московії викладено в: Опарина, «Украинские казаки в России», с. 32–33. Див. також: Опарина, *Иван Наседка*, с. 60–65.

час означало потвердження їхніх шлюбів, а відтак влиття в московське суспільство інколи в дворянському ранзі[85].

Повторне хрещення українських козаків у Московії красномовно свідчить, що поки руські православні ієрархи отримували милостиню, наголошуючи в листах до царя та московського патріярха релігійну спорідненість, сама московська влада аж ніяк не вважала, що вони однієї віри. Навіть хрещені у належний спосіб православні русини в очах московитів були заплямовані своїм підданством неправославному правителеві та щоденними контактами з неправославними людьми (звісна річ, русини не кликали священиків наново освячувати ікони у своїх оселях після кожного візиту неправославного гостя, на відміну від московського селянина, що його описав Олеарій). Як і комуністичні правителі Совєтського Союзу в повоєнну добу, православні правителі Московії після Смути намагалися підтримувати своїх «одновірців» на Заході, водночас захищаючи власне населення від їхнього згубного впливу. Те, що вважали за бажане з погляду зовнішньополітичної програми, було вкрай небажаним із погляду внутрішньої політики. Скажімо, московська влада, примушуючи православних русинів перехрещуватися у власній державі, активно збирала інформацію про їх переслідування в польсько-литовській Речі Посполитій, пропонуючи допомогу й притулок православним ченцям і священикам, які перетинали московський кордон. Вона навіть спробувала використати цю тактику, щоб у роки Смоленської війни зробити з українських козаків, які були її ворогами, союзників[86].

Як же тоді бути з тезою про етнічну спорідненість, яку висувало львівське братство, та її біблійною інтерпретацією, що її запропонував митрополит Борецький у притчі про Йосипа й Веніямина? У цьому питанні православні русини мали ще менші шанси бути почутими, ніж у питанні про релігійну єдність. Хоча в питанні православ'я дві Русі розходилися, вони принаймні говорили однією релігійною мовою. Коли ж справа заходила про національну належність, московитам бракувало мови й лексики, щоб давати раду цьому питанню. У тогочасній московській мові не було термінів не лише для позначення таких руських явищ, як «церковне братство» й «уніяти», а й на позначення поняття «нація». Вже було зазначено, що

[85] Детальніше про повторне хрещення українських козаків у Московії див.: Опарина, «Украинские казаки в России», с. 34–44.

[86] Див.: Борис Флоря, «Начало Смоленской войны и запорожское казачество», у кн.: *Марра Mundi. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя*, Львів – Київ – Нью-Йорк, 1996, с. 443–450.

термін «народ», яким послуговувалися, аби перекласти це поняття руською мовою, у російській мові зазвичай позначав просто-на-просто групу людей. В офіційному московському листуванні русинів переважно позначали за допомогою політичної, а не національної або релігійної термінології, тож вони фігурували як поляки або литовці. Московські писці, які вели перемовини й дискусії з Лаврентієм Зизанієм, називали його руську мову «литовською». Виняток робили тільки для козаків, яких називали «черкасами», але це була радше соціяльна, ніж етнічна або національна характеристика.

Дещо інакша ситуація проступає в церковних текстах. У них, як видно з назви указу 1620 року, на позначення руського населення Речі Посполитої використовували термін «білоруси». Та чи був це етнічний термін, як можна подумати на підставі сучасного вжитку слова «білоруси»? Виразно ні. Те, що його використано поруч із терміном «черкаси», вказує на те, що він не охоплював українських козаків. Контекст, у якому термін фігурує в церковних документах, підказує, однак, що «білорусами» насамперед називали православних русинів. Так само могли називати й уніятів, як стверджує Татьяна Опаріна, проте здебільшого вони опинялися в категорії «поляків» – так називали шляхту або католиків і протестантів із Речі Посполитої будь-якого національного походження. Отже, «білоруси» – це був передусім етноконфесійний термін. Його важливою функцією було відокремлення східнослов'янського населення Речі Посполитої від їхніх польських і литовських співвітчизників. Водночас він відокремлював це населення від східнослов'янських мешканців Московії. Винайдення спеціяльного терміна на позначення руського населення Речі Посполитої, ставлення до цього населення як до неповноцінних християн і ексклюзивне використання терміна «росіяни» на позначення підданців московського царя – всі ці факти вказують на те, що, хоча московські еліти визнавали русинів як окрему від поляків і литовців групу, вони проводили чіткі політичну, релігійну й етнічну розмежувальні лінії між собою та своїми західними родичами[87].

---

[87] Хоча іконографічні докази бувають ненадійними з огляду на проблеми з датуванням ікон, варто зазначити, що на ранньомодерних московських іконах із зображенням Страшного суду найчастіше фігурувала «литва» (поступаючись лише євреям) як народ, що чекає на Божу кару. Окремої категорії для русинів не було. Див.: John-Paul Himka, «On the Left Hand of God: "Peoples" in Ukrainian Icons of the Last Judgment», у кн.: *States, Societies, Cultures, East and West: Essays in Honor of Jaroslaw Pelenski*, ed. Janusz Duzinkiewicz, New York, 2004, с. 317–349, зокрема с. 321–326.

Національна свідомість козацтва

У перші місяці 1648 року козацький сотник Богдан Хмельницький повів людей, відомих московським елітам як «черкаси», у зухвале повстання проти Речі Посполитої. Хоча попервах козаки спиралися на допомогу кримських татар, невдовзі їхнє повстання здобуло потужну підтримку широких мас населення, а відтак шляхти тих земель, які нині входять до складу України. У довгочасному плані повстання привело до перекроєння політичної карти Східної Европи й істотно вплинуло на націєтворчий процес у реґіоні, ставши важливою віхою у формуванні модерної української ідентичности і тим самим вплинувши на розвиток окремішніх ідентичностей і в Росії, і в Білорусі[88]. А що можна сказати про наслідки повстання для конструювання національних ідентичностей у короткочасній перспективі? Чи справді можна вважати його за «національно-визвольну війну українського народу», як пропонують деякі сучасні українські історики?

У перших реляціях про повстання його сприймали таким, яким воно попервах і було – заворушенням козаків. Таке уявлення поділяли і провідники повстання, і люди, які намагалися його придушити. Скарги козацтва становили стрижень вимог, із якими виступали повстанці. Враховуючи те, що уряд спочатку планував приборкати це повстання руських православних козаків за допомогою загонів, що складалися здебільшого з інших руських православних козаків, жодна зі сторін конфлікту не мала підстав апелювати до окремішньої етнонаціональної або релігійної лояльности учасників[89]. Ситуація кардинально змінилася, коли повстання перекинулося на лави лояльних до уряду реєстрових козаків, а перемоги козаків над польським реґулярним військом у травні 1648 року дали поштовх народному повстанню, яке невдовзі набуло вираженого етнічного забарвлення, обернувшись, великою мірою, на війну проти поляків і євреїв. Ці дві етнічні категорії було пов'язано з релігійними (католики та юдеї) та соціяльними (землевласники й орендарі) ознаками, хоча часто-густо в категорію поляків зараховували сполонізованих руських шляхтичів. Ватажки повстання скористалися новими обставинами й безпрецедентними можливостями,

---

[88] Детальний аналіз впливу повстання Хмельницького на формування української нації див. у: Frank E. Sysyn, «The Khmelnytsky Uprising and Ukrainian Nation-Building», *Journal of Ukrainian Studies* 17, № 1/2 (Summer-Winter 1992), с. 141–170.

[89] Див. універсал великого коронного гетьмана Міколая Потоцького від 20 лютого 1648 року до козаків-повстанців у кн.: *Документы об Освободительной войне украинского народа 1648–1654*, Киев, 1965, с. 15–16, і лист Хмельницького від 3 (13) березня 1648 року до Потоцького в кн.: *Документи Богдана Хмельницького*, Київ, 1961, с. 23–27.

що їх вони відкривали для позиціонування себе як лідерів православної Русі. Тож у червні 1648 року Хмельницький у листах почав звертатися до влади з вимогами, що стосувалися захисту прав Православної церкви в таких далеких від козацьких земель місцях, як місто Красностав на крайньому заході української етнічної території[90]. Під кінець 1648 року козацькі загони досягли польсько-українського етнічного кордону і несподівано (з військово-стратегічного погляду) зупинилися на ньому. Пояснення таких дій слід шукати в культурній площині. Хмельницький зумів узяти українські землі під контроль почасти завдяки тому, що, як зазначив у червні 1648 року коронний підканцлер Анджей Лєщинський, «уся Русь тікає від нас до нього і навстіж розчиняє перед ним брами міст»[91]. Таку зустріч аж ніяк не було ґарантовано козацькому гетьманові на польській території.

Занепокоєння у підканцлера Лєщинського також викликали звістки, буцімто Хмельницький титулував себе «князем київським і руським». Тогочасне польське листування переповнено чутками про це[92]. Проте чи справді Хмельницький і козацький провід повстання задумували відновлення руської державности в її старокиївських кордонах, чи, може, такі чутки відображали лише мислення самої польської шляхти? До нас не дійшло жодного автентичного документа, у якому Хмельницький величав би себе «князем руським». Утім, на особливу увагу заслуговує факт, що після перемог 1648 року гетьман улаштував собі тріюмфальний в'їзд у Київ. Там його вітав єрусалимський патріярх Паїсій, якого привезли до Києва за наказом гетьмана. Патріярх величав гетьмана титулом illustrissimus princeps. У лютому 1649 року Хмельницький заявив польським послам, що він «пан Києва». Тоді ж він означив західну межу своєї «землі і князівства» кордонами етнічної руської території: міста Львів, Холм і Галич. Окрім того, гетьман сказав польським послам, що розраховує на підтримку селянства аж до Любліна та Кракова і ставить перед собою за мету визволення всієї руської нації (narod weś ruski) з польської неволі. Хмельницький не забув наголосити релігійний вимір війни, заявивши: «А що первей о шкоду й кривду свою воював, тепер воювати буду о віру православную нашую»][93].

---

[90] Див.: *Документи Богдана Хмельницького*, с. 39. Див. також: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 242–243.

[91] Див.: *Документы об Освободительной войне*, с. 43–44, зокрема с. 43.

[92] Див. аналіз цих чуток у: Валерій Смолій, Валерій Степанков, *Українська державна ідея. Проблеми формування, еволюції, реалізації*, Київ, 1997, с. 25–43.

[93] Див.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 2, с. 104–114, зокрема с. 108–109. Про послідовне домагання з боку козаків території «по Віслу» в час військових походів 1654–1657 років див.: Смолій, Степанков, *Українська державна ідея*, с. 88–94.

Хмельницький був не зовсім тверезим, коли виголошував перед польськими посланцями свою нову політичну програму. Він жодного разу не повторив її в офіційних документах, але польський звіт, у якому занотовано погрози з боку підпилого гетьмана, не залишає сумнівів, що ідея створити Київське князівство на українських етнічних територіях справді жевріла в лідерів повстання, серед яких на той час була не тільки козацька старшина, а й чимало руських шляхтичів. Ідея Київського князівства, яке обіймало б територію Галичини, була ближчою до моделі, яку обстоювали автори панегіриків на адресу ранньомодерних руських князів, аніж до ідей руської шляхти XVII століття, що уявляла свою вітчизну в межах чотирьох східних воєводств Польського королівства, серед яких не знайшлося місця Галичині. Козацький провідник виявився по-справжньому амбітним, але знав про географічні обмеження для своїх руських прагнень (принаймні настільки, наскільки виклав їх польським послам). Схоже, козаки, як і князі та шляхтичі, вважали, що північна межа їхнього державного утворення проходить по кордону між Польською короною та Великим князівством Литовським. Хоча, на їхню думку, сформоване баталіями Берестейської доби східнослов'янське населення Великого князівства було частиною руської нації[94], політичні реалії часу вимагали обережности: бажаючи уникнути війни на два фронти і розраховуючи на нейтральність князя Януша Радзивіла – командувача литовських військ, Хмельницький волів подавати повстання як внутрішню справу Польського королівства. Якщо козаки й перетинали литовський кордон, то лише для того, щоб підбурити тамтешнє населення до повстань і цим зв'язати руки литовським військам, які мусили придушувати народні повстання, а не наступати на руські землі Корони. Від самого початку козацька дипломатія намагалася переконати московського царя відправити війська на Смоленськ, щоб відкрити литовський фронт, засвідчуючи цим, що принаймні на той час козацький провід не цікавився Білоруссю[95].

---

[94] І козаки, і їхні противники з Великого князівства Литовського вважали руське населення, яке мешкало по обидва боки кордону, належним до однієї етнокультурної групи. Наближений до Радзивіла автор «Rerum in Magno Ducatu Lithvaniae per tempus rebellionis Russicae gestarum Commentarius» (Regiomonti [Königsberg], 1653) Альберт Віюк-Кояловіч добачав причину поширення повстання на Велике князівство в національній єдності русинів по обидва боки польсько-литовського кордону. Див. мою працю: *Освободительная война украинского народа 1648–1654 гг. в латиноязычной историографии середины XVII века*, Днепропетровск, 1983, с. 21–30.

[95] Ситуація змінилася в другій половині 1650-х років, коли козацька старшина змагалася з московськими воєводами за контроль над південно-східною Білоруссю, а Хмельницький

Події другого року повстання принесли козакам визнання їхньої автономної державности в положеннях Зборівської угоди (1649)[96]. Під багатьма оглядами ця угода була великим тріюмфом для повстанців, який вони розділили з руськими шляхтичами. У межах нової козацької держави руські православна шляхта мала змогу досягти деяких головних цілей своєї релігійно-політичної програми, які ніколи не було б утілено без козацького втручання. Серед таких цілей були особливі права для Православної церкви (юдеям, уніатам і членам католицьких релігійних орденів офіційно було заборонено перебувати на території Гетьманщини). Посади в королівській адміністрації козацьких воєводств було зарезервовано для шляхтичів із русько-православних родів. У такий спосіб найважливіша посада київського воєводи дісталася Адамові Киселю, одному з чільників руської шляхти й авторові звернення, в якому Волинське, Київське, Брацлавське і Чернігівське воєводства було означено як частини одного історично-адміністративного реґіону. Русько-православна шляхта, звісна річ, не керувала одноосібно новою державою, але в ній знайшли собі місце чимало її представників, а деякі зробили блискучу кар'єру: православний шляхтич Іван Виговський досяг посади генерального писаря за Богдана Хмельницького, а після його смерти 1657 року став гетьманом[97].

Виговський або, радше, котрийсь його писар із руської шляхти написав вірші на укладення Зборівської угоди, які прославляли козацького гетьмана у традиціях, що їх започаткував ще Касіян Сакович. У віршах Хмельницького та його родину зображено як наступників св. Володимира.

З синов Владимирових Россія упала –
З Хмельницьких за Богдана на ноги повстала»,

створив окремий Білоруський полк. У 1656–1657 роках гетьман установив протекторат над містами Слуцьк, Старий Бихов, Пінськ, Мозир і Турів. У жовтні 1657 року Виговський уклав зі Швецією договір, згідно з яким Берестейське та Новогрудське воєводства визнано за частини незалежної Козацької держави. Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. IX, пол. 2*: Роки 1654–1657*, Київ, 1997, с. 961–963, 1152–1159, 1257–1277; А. Н. Мальцев, *Россия и Белоруссия в середине XVII века*, Москва, 1974, с. 19–134, 218–254; Сагановіч, *Невядомая вайна*, с. 14–82; Смолій, Степанков, *Українська державна ідея*, с. 105–107.

[96] Опис зборівської кампанії та текст Зборівської угоди див. у: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VIII, с. 167–288.

[97] Про участь руської шляхти в повстанні Хмельницького див.: Wacław Lipiński, «Stanisław Michał Krzyczewski. Z dziejów walki szlachty ukraińskiej w szeregach powstańczych pod wodzą Bohdana Chmielnickiego», *Z dziejów Ukrainy*, с. 145–513. Про діяльність Киселя на посаді київського воєводи див.: Sysyn, *Between Poland and the Ukraine: The Dilenma of Adam Kysil, 1600–1653*, с. 175–214.

– писав цей невідомий автор[98]. Ось так козацтво і його гетьмана наново приєднували до Саковичевого міту про козацько-князівську Русь, але 1630-ті роки все-таки не минули безслідно: у віршах згадано й митрополита Петра Могилу, чия доба вплинула на мислення нового покоління православних інтелектуалів. Козацького гетьмана славили за виконання для руського суспільства функцій, що їх раніше приписували Могилі. Приміром, автор ставив Хмельницькому за заслугу піклування про «обчее добро Росийского народу», а також звільнення з неволі їхньої матері-церкви, щоб повернути її «сыном росийскимъ». Русь (або, у грецькій формі, «Росію») у віршах показано як державне утворення на чолі з гетьманом Богданом Хмельницьким, якого представлено не менш могутнім володарем, ніж король Польщі (Ян II Казимир):

В росийскомъ роде польская булава,
В народе пол(ь)скомъ росийская слава.
Когда король Казимер єсть в Польше Иоанъ,
В Руси єсть гетман Хмелнитцкий Богдан[99].

Хоча першочергову увагу у вірші приділено гетьманові та Війську Запорозькому, коли дійшло до етнонаціонального дискурсу, головним героєм стала «Росія», що фігурувала поруч із іншим національним утворенням – Польщею. Конфлікт між Руссю і Польщею та його мирне розв'язання – такий лейтмотив вірша, в якому повстання інтерпретовано переважно у державно-національних термінах.

Не лише козацькі інтелектуали, а й сам Богдан Хмельницький у листах до короля Яна Казимира виставляв війну як конфлікт між Руссю і Польщею. У супліці, надісланій королю в лютому 1649 року від імені Війська Запорозького, гетьман просив повернути «руському народу» церкви, що їх забрали уніяти. «Назви унії щоб не було», – писав гетьман, бо її не існувало, коли «з'єдналася Русь з Польщею» (себто на час підписання Люблінської унії 1569 року). Він також наполягав, щоб київського воєводу було призначено з-поміж людей «руського народу [і щоб він] додержувався грецького закону»[100]. У лютому 1652 року Хмельницький попередив короля про мож-

[98] *Українська поезія. Середина XVII ст.*, с. 101–104, зокрема с. 104. Див. також: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. IX, пол. 2, с. 1523–1526, зокрема с. 1526.
[99] *Українська поезія. Середина XVII ст.*, с. 102. Див. також: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. IX, пол. 2, с. 1525.
[100] Див.: *Документи Богдана Хмельницького*, с. 105–106.

ливе нове повстання та розкол серед «Русі», зазначивши, що такі події можуть бути лише «на згубу Русі, або на біду полякам»[101].

Той факт, що етнонаціональне трактування конфлікту потрапило в листування лідерів повстання і твори руських поетів, звісно, ще не означає, що в очах еліт національний ракурс переважав правову, соціяльну і насамперед релігійну інтерпретацію повстання[102]. Насправді етнонаціональний чинник не діяв ізольовано, а здебільшого тісно переплітався з мовою політичного, правового, соціяльного та релігійного дискурсу, знаходячи в ній своє вираження.

Переплетіння різних чинників у мисленні козацької старшини добре ілюструє записка козацького полковника Силуяна Мужиловського до царя в 1649 році, в якому автор пояснює причини повстання. Мужиловський подавав війну як конфлікт між козаками та поляками («ляхами») з приводу козацьких свобод і православної віри, бо поляки утискали одне й друге. Згідно з Мужиловським, поляки спалили місто Корсунь, зруйнували православні церкви й убили православних священиків, бо, на їхню думку, «од ваших Русі здрада вщинаетс[я]». Козаки ж, зі свого боку, уклали перемир'я з поляками з умовою, що новообраний король [Ян II Казимир] буде «руским королем»; якщо він не впорається виконати цю обіцянку, війна відновиться[103]. Це означало, що король повинен обстоювати інтереси не тільки Польщі та Литви, а й Русі. На Русі король буцімто дозволив козакам зберегти за собою все, що вони завоювали мечем. Очікування Мужиловського від короля, безсумнівно, сформувалися під впливом бажання руської шляхти бачити Русь рівним партнером у Речі Посполитій і трактування з боку Хмельницького та його кола повстання як національної війни.

Подальший перебіг повстання і мінливість воєнної фортуни істотно змінили погляди козацтва на козацьку державу, її географічний обшир та правовий статус, але уявлення про Русь як про націю із особливою територією, яку захищають її власні військово-політичні інституції, зберігалося у свідомості козацьких еліт упродовж декількох подальших поколінь.

---

[101] Там само, с. 251.

[102] Про роль релігійного чинника у повстанні див.: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 230–267. Про малу вагу релігійних ідентичностей в ієрархії лояльностей тогочасних солдатів див.: Яковенко, «Скільки облич у війни».

[103] *Воссоединение Украины с Россией*, т. 2, с. 127–131, зокрема с. 128, 130.

Православний альянс

Місія Силуяна Мужиловського до Москви на початку 1649 року встановила прямий дипломатичний зв'язок між Московією та новою козацькою державою, Гетьманщиною – зв'язок, який урешті привів до Переяславської угоди 1654 року. Як і саме повстання Хмельницького, ця подія справила революційний вплив на політичну ситуацію в реґіоні та процес націєтворення серед східних слов'ян. Проте наше завдання полягає не в тому, щоб якнайглибше зазирнути в довгочасні наслідки угоди, а в тому, щоб з'ясувати, чи був етнонаціональний чинник від самого початку частиною дипломатичних розрахунків, а якщо був, то як він вплинув на перебіг подій.

Контакти між повстанцями та московською владою почали зав'язуватися влітку 1648 року з ініціятиви козацького гетьмана. Від самого початку він просив Московію об'єднати з козаками зусилля у війні проти Речі Посполитої. Ситуація повторилася напередодні Смоленської війни 1632–1634 років із тією відмінністю, що тепер козаки, а не цар шукали підтримки в «одновірців». Після поразки 1634 року Московія стала обережнішою. Крім того, привид нового повстання під проводом козаків міг забрести і на територію Московії, спровокувавши новий Смутний час, що відбивало в московитів охоту відкрито втягуватися в конфлікт. Тож вони вдалися до компромісної тактики: козаків і повстанців, які хотіли перетнути кордон, гостинно приймали в Московії (якось козацьким військам навіть дозволили здійснити раптовий напад на Велике князівство Литовське з московської території), але цар не починав нової війни з Річчю Посполитою. Лише 1651 року Московія нарешті дозріла до відмови від політики невтручання у справи Речі Посполитої. Почали навіть готувати скликання земського собору, який схвалив би вступ у війну, але поразка козацького війська під Берестечком відсунула ці плани. 1653 року, не зумівши домовитися про військову допомогу від Османської імперії та втрачаючи підтримку кримського хана, Хмельницький наполіг, щоб московські правителі нарешті визначилися. Восени на спеціяльно скликаному земському соборі було ухвалено прийняти Хмельницького й козаків «с городами их» (себто територією Гетьманщини) під «государскую высокую руку». В Україну вирушило посольство під керівництвом боярина Васілія Бутурліна, щоб прийняти присягу старшини та рядового козацтва. У січні 1654 року посольство зустрілося з Хмельницьким у Переяславі. Після коротких перемовин, які не зовсім задовольнили козацьку сторону, було скликано раду, яка мала формально схвалити підпорядкування козацтва цареві.

Історики досі розходяться в думках щодо правового змісту Переяславської угоди. Чи була це угода взагалі? Зрештою, в Переяславі не було підписано жодного документа, а умови підпорядкування цар затвердив набагато пізніше в Москві. А якщо це була угода, то яка саме: особиста унія, реальний союз, альянс, федерація, конфедерація, васалітет, протекторат чи пряма інкорпорація? Як ця домовленість співвідноситься з попередніми, як-от Зборівською угодою 1649 року з королем або угодами, що їх Московія укладала з раніше інкорпорованими територіями і народами[104]?

Найбільший інтерес для нас становить не сам правовий статус Переяславської угоди, а дискурс, який супроводжував її підготування та леґітимізував її укладення. Якщо втягнення Московії у війну з Річчю Посполитою було головною метою козацької дипломатії, до яких доводів вдавалися Хмельницький та його сподвижники, щоб переконати царя вислати війська проти Речі Посполитої? Листи Хмельницького до царя, його придворних і воєвод дають достатньо інформації, щоб відповісти на це питання. Вони свідчать, що від самого початку листування влітку 1648 року визначне місце посідав релігійний мотив. У гетьманових листах цар постає насамперед як перший із православних християнських правителів, зобов'язаних допомогти своїм братам – православним християнам у боротьбі проти католицьких утисків їхньої церкви. Окрім того, Хмельницький намагався заманити царя в конфлікт, малюючи перед ним перспективу створення величезної православної імперії, що охоплювала б не тільки козацьку Україну та польсько-литовську Русь, а й православні Балкани і Грецію. Всі православні християни, стверджував Хмельницький у розмові з колишнім секретарем патріярха Філарєта, – греки, серби, болгари, молдавани і волохи, – хочуть об'єднатися під владою московського царя[105]. Хмельницький також обіцяв цареві повстання в Білорусі: тільки-но Московія відправить свої війська на фронт, гетьман надішле листи «к белоруским людем, которые живут за Литвою» в Орші, Могильові та інших містах, які піднімуть там до повстання двохсоттисячну силу[106]. Якщо ж цар відмовиться прийняти Військо За-

---

[104] Щодо правового характеру Переяславської угоди див. статті Михайла Грушевського, Андрія Яковліва й Олександра Оглоблина в кн.: *Переяславська рада 1654 року*. Оцінку постсовєтської полеміки з цієї теми див. у моїй праці «Ghosts of Pereyaslav».

[105] Див.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 2, с. 189.

[106] Див. посольський звіт московського посланця до Богдана Хмельницького Івана Фоміна про його розмови з гетьманом у серпні 1653 року (*Воссоединение Украины с Россией*, т. 3, с. 357).

порозьке «під свою високу руку», Хмельницький погрожував із безвиході укласти союз із мусульманами турками й татарами. Оскільки потенційний альянс козаків із «невірними» буде звернено передовсім проти Московії, такі погрози восени 1653 року вплинули на московську владу і примусили її ухвалити остаточне рішення[107].

Такі були заяви козаків. Як же московська влада реаґувала на заклики до конфесійної солідарности з боку людей, яких вона після Смутного часу не вважала за повноцінних православних, ба навіть повноцінних християн, і далі наново хрестила, коли вони перетинали московський кордон? Хоч як дивно, з огляду на те, що ми дізналися про релігійні настрої московитів попереднього періоду, Москва середини XVII століття ці заклики чула, розуміла й навіть вітала. Фактично саме спільний православний дискурс заклав ідеологічні підвалини Переяславської угоди. Як так сталося? По-перше, навіть після Смутного часу православ'я далі було могутньою зброєю в зовнішньополітичному арсеналі Московії. Уже йшлося про те, що під час Смоленської війни Москва використовувала православні зв'язки та риторику, щоб переманити на свій бік запорозьких козаків. По-друге, у середині XVII століття Московія вступила в союз із козацькою Україною, дотримуючись уже зовсім інших поглядів на православ'я порівняно з тими, які в ній панували відразу після Смутного часу. Під керівництвом нового й енергійного патріярха Нікона вона намагалася відкрити себе перед православним світом. І київське християнство, яке колись засудив патріярх Філарет, тепер виявилося дуже потрібним як місток до цього світу. Нікон, до якого нерідко апелював Хмельницький, прихильно ставився до встановлення московського протекторату над козаками. Він став вагомим голосом при московському дворі, який виступав за московське втручання у війну заради захисту православної релігії[108]. Втім, ставлення Московії до православного населення за межами царства почало змінюватися ще до інтронізації Нікона в 1652 році.

Важливим стимулом до зміни стала дискусія довкола шлюбу данського принца Вальдемара з великою княгинею Іріною Міхайловною. Вже було згадано, що ця подія поклала край кар'єрі прихильника київської учености князя Сємьона Шаховського, але водночас вона спонукала московську

---

[107] Див. звіт делеґації під проводом Івана Іскри, скерованої до Москви навесні 1653 року, у кн.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 3, с. 209.

[108] Про роль Нікона в ухваленні Москвою рішень, які стосувалися вступу у війну, див. розділ про релігійну війну в кн.: Сергей Лобачев, *Патриарх Никон*, С.-Петербург, 2003, с. 130–146.

церкву налагоджувати відносини з православним населенням за межами Московії. Дискусія з лютеранським пастором дала московським інтелектуалам зрозуміти, що їм бракувало богословського вишколу. Церква потребувала реформи, до якої закликали не лише в столиці, а й у реґіонах. У провінціях набував сили рух ревнителів благочестя, а з воцарінням Алєксєя Міхайловіча в 1645 році представники цього руху здобули вплив навіть при дворі. Такі нові умови вимагали кардинального перегляду усталеного в Москві православного світогляду, тож у колись відкинутій грецькій науці тепер убачали розв'язок проблеми. Але де можна знайти достатньо поліглотів, щоб перекласти тексти з грецької мови? Погляди московських реформаторів звернулися до вчених ченців Києва. Восени 1648 року цар написав листа православному єпископові Чернігівському з проханням надіслати до Москви ченців, які зможуть перекласти Біблію слов'янською мовою. Влітку наступного року з благословення київського митрополита Сильвестра Косова до Москви прибули вчені ченці Арсеній Сатановський і Єпифаній Славинецький, що стали засновниками тамтешньої руської колонії (пізніше до неї належатимуть такі світила, як Симеон Полоцький). Протягом 1648–1649 років у Москві було видано або перевидано низку київських праць, зокрема православне сповідування віри («Зібрання короткої науки про артикули віри»), укладене під керівництвом Петра Могили і схвалене на соборі східних патріярхів. Московські православні мужі намагалися наздогнати своїх закордонних одновірців. Розраховуючи на просвіту з Греції, вони започаткували «києвізацію» московського православ'я[109].

Сходження близького до реформістських кіл Москви митрополита Нікона на патріярший престол зміцнило вплив тих сил у московській церкві, які були готові шукати зразків у Києві. 1653 року, на останніх перед Переяславською радою перемовинах із річпосполитськими дипломатами, поляки стверджували, що московитів і православних русинів фактично не можна вважати за одновірців, бо московська віра так само далека від руського православ'я, як і від уніятства або католицтва. За двадцять років до того московські посли, мабуть, охоче погодилися б із поляками, але цього разу вони заперечили. Вони також не звертали уваги на звинувачення польської сторони, нібито Хмельницький зрікся православ'я і прийняв іслам, а натомість виставили право царя захищати свободи своїх одновірців

[109] Огляд процесів у московській церкві в середині XVII століття, див.: Paul Bushkovitch, *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, с. 51–73, 128–149. Про видання київських книг у Москві див.: Опарина, *Иван Наседка*, с. 245–286.

як головне виправдання свого втручання у справи Речі Посполитої[110]. Коли восени 1653 року земський собор остаточно затвердив рішення вступити у війну з Річчю Посполитою, його ухвалу обґрунтовував не тільки захист чести московського царя, яку заплямували річпосполитські урядники, наробивши помилок у його титулі (одна з них полягала в тому, що царя Міхаіла Фьодоровіча Романова помилково назвали Міхаілом Філарєтовічем за чернечим ім'ям його батька), а й захистом «православной християнской веры и святых божиих церквей»[111]. Московське посольство, відряджене до Хмельницького, зрідка пропускало нагоду відвідати на своєму шляху руську православну церкву або взяти участь у релігійній відправі. Назустріч йому виходили не тільки козаки, а й містяни, на чолі яких урочисто крокували священики, зустрічаючи посольство розлогими бароковими промовами та молитвами. Укладення самої Переяславської угоди супроводжувала урочиста церковна служба. В офіційній промові царський посол Васілій Бутурлін згадував не лише московських святих, заступництву яких він приписував успіх усієї справи, а й святих Антонія і Теодосія Печерських та високо шановану в Київській митрополії святу Варвару, чиї мощі зберігалися в одному з київських монастирів[112].

Якщо в Переяславі й відбулося якесь возз'єднання, то лише православне, проголошене в численних промовах і заявах, але ще вповні не втілене. Фактично це було навіть не релігійне возз'єднання (яке відбудеться в інституційному, літургійному та інших вимірах тільки наприкінці XVII – на початку XVIII сторіччя), а лише декларація примирення. Після буремної боротьби проти унії в Київській митрополії і травматичних років Смутного часу в Московії дві сторони погодилися поновити відносини. Тим самим церковні діячі надали політичним елітам спільну мову, потрібну, щоб розпочати діялог між двома ранньомодерними націями, вже тоді дуже відмінними. В Европі навіть по завершенні Тридцятирічної війни релігія і далі забезпечувала леґітимізацію політичним альянсам, порушенню миру й оголошенням війни. Московія і Гетьманщина не становили винятку із цього загальноевропейського правила.

---

[110] Про перебіг перемовин 1653 року, що відбувалися у Львові за участи московського посольства на чолі з Борісом Рєпніним-Оболєнським, див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. IX, пол. 1, с. 619–641.

[111] Див. ухвали Земського собору в кн.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 3, с. 414.

[112] Тексти промов див. у звіті посольства Бутурліна у кн.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 3, с. 423–489. Див. також: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 403–412.

Переяславська незгода

Чи стояли за «возз'єднанням» також етнічні мотиви? Чи, може, вони були повністю відсутні в перемовинах козацтва із царем? Хоча Хмельницький описував деякі елементи повстання етнонаціональною термінологією, він та його писарі жодного разу не встановили, здавалося б, природного містка між двома руськими народами-націями. У листі до воєводи Сємьона Болховського влітку 1648 року Хмельницький нарікав на те, що гонінь зазнає «наша Рус православниї християне», але, роблячи спроби втягнути царя в козацько-польський конфлікт, гетьман не звертався до теми етнічної споріднености між двома частинами Русі; натомість закликав царя домагатися польського престолу, який у той час був вакантним[113]. Ця дискурсивна особливість збереглася в його подальших листах до Москви[114]. Змінилася тільки назва, якою він позначав свою країну. Якщо спершу він називав її Руссю (цю ж назву гетьман використовував у листах до польського короля), то від весни 1653 року почав уживати назву «Мала Русь», прийнявши релігійно-інституційну термінологію. У січні 1654 року він навіть вніс відповідну зміну в офіційний титул царя, звернувшись до нього не як до «всея Русії самодержца», а як «всея Великия и Малые Русии самодержца»[115]. Цар прийняв таку зміну свого титулу[116]. Початок нової війни з Річчю Посполитою звільнив його від обов'язку дотримуватися заяви московських послів у 1634 році про те, що польська Мала Русь не має нічого спільного із царською «всією Руссю». Тепер цар претендував і на Малу Русь. Відповідно змінили і його титул, щоб уникнути двозначностей 1634 року.

Чи цар і його московське оточення, погодившись на формулу «Великої і Малої Русі», прийняли ідею етнічної споріднености двох Русей як

---

[113] Див. лист Хмельницького від 29 липня (8 серпня) 1648 року в кн.: *Документи Богдана Хмельницького*, с. 65.

[114] Хмельницький іще раз спробував розіграти тему етнічної споріднености в листі від 29 вересня (9 жовтня) 1649 року до воєводи Фьодора Арсєньєва, нарікаючи на утиски «православної Русі і віри нашої» (*Документи Богдана Хмельницького*, с. 143). У листах до царя гетьман використовував звернення «всеа Русии самодержец», але цей факт мало що означає, позаяк у листах до московських адресатів (зокрема в посланні до Арсєньєва) він також уживав повний титул Яна Казимира, в якому короля було названо, серед іншого, «князем руським».

[115] Див. листи Хмельницького в кн.: *Документи Богдана Хмельницького*, с. 286, 298, 316.

[116] Про новий титул царя див. у: Михайло Грушевський, «Велика, Мала і Біла Русь», *Україна*, 1–2 (1917), с. 7–19; передрук: *Український історичний журнал*, 2 (1991), с. 77–85; А. В. Соловьев, «Великая, Малая и Белая Русь», *Вопросы истории*, 7 (1947), с. 24–38.

важливий елемент своєї концептуалізації тодішніх подій? Наявні джерела свідчать, що це вкрай малоймовірно. Московські еліти й далі мислили не просто переважно, а майже винятково в династичних термінах. Вони вбачали в козацьких землях просто-на-просто ще одну частину царевої вотчини. У грудні 1653 року царська канцелярія звернулася до воєвод, виряджених до Києва, як «его царского величества отчины великого княжества киевского бояря и воеводы». У листі до самого Богдана Хмельницького від квітня 1654 року Алєксєй Міхайловіч назвав Київ своєю вотчиною. Відтоді його повний титул містив згадки про Київське й Чернігівське князівства[117]. Нам невідомо, як Богдан Хмельницький реаґував на такі прояви царевого патримоніяльного мислення. Так само немає впевнености в тому, яке значення гетьман вкладав у терміни «Малая Русия» і «Великая Русия», бо навіть після Переяславської угоди він у листах до царя вряди-годи називав свою вітчизну Русь, або «Росия»[118]. Ще одна трудність полягає в тому, що більшість листів Хмельницького до Москви збереглися не в ориґіналі, а в московських перекладах «з белорускэго письма». У цих перекладах вражає відсутність згадок про «руський народ», права якого Хмельницький ревно захищав у польськомовних листах до короля. Тодішні руські автори, як нам відомо, вільно послуговувалися терміном «народ», який мав однакове значення в руській і польській мовах. Невже Хмельницький свідомо уникав цих згадок у листах до Москви, замінюючи їх такими формулами, як *«весь мир православный росийский Малой Росии»*, що розбігалося з тогочасною українською практикою[119]? Чи, може, термін згубився в перекладі? Обидві версії говорять про поняттєві проблеми у комунікації між сторонами.

Отже, етнонаціональний діялог навряд чи був можливий між руськими й московськими елітами. Вочевидь, брак розуміння в цьому плані був не єдиним розходженням між двома сторонами, як показали переговори в Переяславі. Гостру кризу викликала, скажімо, відмова Бутурліна присягти від імені царя щодо збереження козацьких вольностей і свобод. Бутурлін зробив усе можливе, щоб запевнити козацьку старшину, що цар не тільки збереже, а й розширить їхні свободи, але відмовився скласти присягу від імені свого суверена. Хмельницький покинув посла в церкві чекати на результати своєї наради з полковниками. Коли Бутурліну повідомили, що

[117] Див.: Плохій, *Наливайкова віра*, с. 413.

[118] Див. прохання Хмельницького до царя від 17 (27) лютого 1654 року в кн.: *Документи Богдана Хмельницького*, с. 323.

[119] Див. лист Хмельницького до царя від 19 (29) липня 1654 року в кн.: *Документи Богдана Хмельницького*, с. 373.

польські королі складають присягу перед своїми підданцями, боярин далі наполягав на своєму. Він відповів співрозмовникам, що представляє православного царя і самодержця, а польський король не був ані одним, ані другим. А отже, цих двох монархів просто не можна зіставляти[120]. Хмельницький і полковники врешті мусили погодитися. Козаки присягли на вірність цареві, не отримавши присяги з боку представників свого нового суверена. Це був безпрецедентний випадок у козацькому досвіді. Хоча польський король таки відмовлявся підписувати угоди з ними і визнавати їх за рівню під час перемовин, польські делеґати присягали від імені Речі Посполитої під час усіх угод, що їх вони укладали з козаками. Якби було інакше, козаки ніколи не присягали б у відповідь. А в Переяславі вони вчинили так. Це було їхнє перше знайомство зі світом московської політики.

Бутурлін не брехав: царі справді ніколи не присягали на вірність своїм підданцям. У Переяславі царські представники застосували щодо нових підданців свого суверена правила степової дипломатії – набір принципів, які Московія успадкувала від Золотої Орди і застосовувала щодо своїх східних сусідів і васалів. Як пише Андреас Капелєр, ці принципи передбачали наявність «лояльного правителя» і «слабкий протекторат, скріплений присягою», внаслідок чого «закладалися відносини підданства», до яких Росія «надалі щоразу апелювала», натомість друга сторона «розглядала це щонайбільше як особисте, нетривале підкорення»[121]. І справді, якщо козацька еліта розглядала присягу і службу цареві як умовне («повольне» їхньою політичною мовою) підпорядкування правителеві, подальші відносини із яким залежатимуть від бажання кожної зі сторін дотримуватися своїх зобов'язань, московська дипломатія сприймала клятву як доказ вічного підкорення. Адже текст звичайної присяги містив такі слова: «А от Московскаго государъства измѣннымъ дѣломъ не отъехати, и ни которые порухи не учинити и измѣны»[122]. Подальші події переконливо показали, що жодна зі сторін переяславських перемовин повністю не розуміла, в які саме відносини вона вступає.

---

[120] Див. розповідь про непорозуміння довкола присяги в посольському звіті у кн.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 3, с. 464–466.
[121] Andreas Kappeler, *The Russian Empire: A Multiethnic History*, с. 52 (укр. пер.: Капелєр, *Росія як поліетнічна імперія*, с. 45).
[122] Цит. за: Опарина, *Иван Наседка*, с. 342.

7

Винайдення Росії

Тісне поєднання національної та імперської ідентичностей у модерній російській свідомості завжди спантеличувало оглядачів російського життя і привертало увагу істориків Росії. Це поєднання, яке відрізняло російську ідентичність від ідентичностей західноевропейських імперських націй, у парадоксальний спосіб описав Джефрі Госкінґ в одній зі своїх рецензій: «Британія *мала* імперію, а Росія *була* імперією – і, либонь, досі є нею»[1]. Госкінґ виділив одне можливе пояснення специфіки російського імперського досвіду: мовляв, на відміну від Британської та інших західноевропейських імперій, Російська імперія була не морською, а суходільною[2]. Проте географію не можна вважати за єдине пояснення особливостей російської національної ідентичности. Ричард Пайпс гадає, що феномен російської ідентичности можна пояснити тим, що в Росії «постання національної держави й імперії відбулося одночасно, а не послідовно, як у західних держав»[3]. Якщо річ справді в цьому, то де шукати момент історії, коли почалося постання національної держави й імперії? Коли говорити про імперію, то чимало істориків указують на добу Пєтра I (1689–1725) – засновника модерної російської держави[4] і водночас першого правителя

---

[1] Geoffrey Hosking, «The Freudian Frontier. Review of Susan Layton, "Russian Literature and Empire: The Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy"», *Times Literary Supplement* (March 10, 1995), c. 27.

[2] Про Російську імперію як суходільну силу див.: Dominic Lieven, *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*, New Haven – London, 2001.

[3] Richard Pipes, «Weight of the Past: Russian Foreign Policy in Historical Perspective», *Harvard International Review* 19, № 1 (Winter 1996/97), c. 5–6.

[4] Про запровадження в Росії модерних державних інституцій за Пєтра I див.: James Cracraft, *The Petrine Revolution in Russian Culture*, Cambridge, Mass., c. 144–192.

Московії, який проголосив себе «імператором усеросійським», ознаменувавши початок історії Росії вже не просто як незалежної держави, але й як імперії. Чимало університетських викладачів історії стверджують, що Московія стала імперією набагато раніше – ще за Івана Грізного[5], але для їхніх студентів вивчення російської імперської історії все одно починається з правління Пєтра.

Та хоч із якого часу починати відлік історії Російської імперії – від Івана IV чи Пєтра I, – важливо зазначити, що поєднання національного та імперського дискурсів у Росії вперше зафіксовано саме в останні десятиріччя XVII століття, себто напередодні доби пєтровських реформ. Саме в цей час Московія, ще не відкрившись Заходові і не будучи відома як Росія, вперше стала сприйнятливою до нових людей та ідей зі щойно здобутої Гетьманщини, зокрема її релігійної та інтелектуальної столиці – Києва. Складне переплетіння понять національности й імперської державности, яке склалося під час зустрічі київської та московської еліт, виявиться кардинально важливим для формування російської імперської ідентичности. Це переплетення посіяло плутанину в думках самих східних слов'ян, не кажучи вже про науковців, які вивчали їхню історію та політичну культуру. Саме це поєднання ідей буде провідною темою цього розділу, а розглянемо його у хронологічних рамках періоду 1654–1730 років (від Переяславської угоди до кінця пєтровської доби і воцаріння Анни Іоановни).

Московія рушає на захід

Переяславська угода стала переломним моментом в історії відносин Московії з її близьким та віддаленим Заходом. 1654 року царська Московія розпочала свій рух на захід, що його продовжать Російська імперія та Совєтський Союз: спочатку силою військ, а потім – також силою політичного та культурного впливу. Під кінець XVII століття кордони Московії проходили вздовж Дніпра; за сторіччя вони вже пролягали Німаном і Дністром; у XIX столітті було приєднано Варшаву, а російські війська вступили в Париж. У середині XX століття Червона армія взяла Берлін і Прагу. Лише крах совєтського блоку та розпад Совєтського Союзу в 1991 році, здавалося б, поклали край експансії Росії на захід, а її західний кордон посу-

[5] Див., приміром, обговорення цього питання в кн.: Geoffrey Hosking, *Russia: People and Empire, 1552–1917*, London, 1998, с. 45–56.

нувся назад до лінії московських рубежів перед 1654 роком. У перебігу тієї експансії Росія змінила світ, але й докорінно змінилася сама[6].

Після Переяславської угоди більша частина сучасних України та Білорусі залишилася поза межами Московії. З вибухом російсько-польського конфлікту 1654 року Білорусь перетворилася на поле бою між московською, польсько-литовською й українською козацькою арміями. Згідно з умовами російсько-польських угод 1667 та 1686 років Річ Посполита зберегла контроль над усіма білоруськими землями, за винятком Смоленщини, яка відійшла Московії. Прямі контакти московитів із іншими східними слов'янами часто обмежувалися тими русинами, які замешкували територію Гетьманщини, тепер залежної від Московії. Відносини царського уряду з Гетьманщиною можна окреслити, скориставшись назвою статті Ганса-Йоахіма Торке, як «шлюб не з любові»[7]. Цей вислів влучно означує природу російсько-українських стосунків у другій половині XVII століття, позаяк «шлюб» двох сторін, проголошений у січні 1654 року в Переяславі, аж ніяк не був щасливим і безхмарним. Спершу його затьмарила конкуренція за Білорусь, а потім у козаків виникли обґрунтовані підозри, що цар «зраджує» їх із найгіршим ворогом – польським королем. І справді, 1656 року між Московією та Річчю Посполитою було укладено Віленське перемир'я коштом Гетьманщини. Проте козаки й далі вели війну з королем, уклавши союз із двома протестантськими державами: Семигородом і Швецією. Не можна сказати, що й Московія була щаслива зі своїм новим козацьким партнером. Деякі впливові московські державні діячі, як-от керівник Посольського приказу у 1660-х роках Афанасій Ордін-Нащокін, уважали встановлення протекторату над Гетьманщиною за помилку і натомість наполягали, що треба покращувати відносини з Річчю Посполитою, відмовившись від допомоги козацтву. Андрусівське перемир'я (1667), яке містило положення про перехід Києва до складу Польщі, було переважно плодом його порад і дій.

Хоча архітектори московської зовнішньої політики орієнтувалися то на Гетьманщину, то на Річ Посполиту, сама Московія та її еліти дедалі більше втягувалися в европейське політичне життя. Тим самим вони прочиняли

---

[6] Про геополітичний вимір російської імперської експансії див.: John P. LeDonne, *The Russian Empire and the World, 1700–1917: The Geopolitics of Expansion and Containment*, New York – Oxford, 1997.

[7] Див.: Hans-Joachim Torke, «The Unloved Alliance: Political Relations between Muscovy and Ukraine in the Seventeenth Century», у кн.: *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, с. 39–66.

двері для проникнення західної культури та ідей у свій раніше ізольований світ. За царювання Алєксєя Міхайловіча при дворі вперше з'являється театр і балет. Західна мода поширилася так, що 1675 року довелося забороняти европейський одяг і зачіски спеціяльним указом. Алєксєїв син і спадкоємець престолу Фьодор (правив у 1676–1682 роках) був учнем Симеона Полоцького, полюбляв західний живопис і графіку, замовляв портрети для свого двору. Вестернізація високої культури Московії тривала за реґентства царівни Соф'ї (1682–1689) і сягнула апогею за Пєтра І. За його правління відбулася велика трансформація Московії на західний взір – процес, який не міг не справити докорінного впливу на цілий націєтворчий проєкт у Росії і на те, як московські еліти сприймали себе та зовнішній світ[8].

Хоча важко не погодитися з думкою Макса Окенфуса про те, що московському суспільству загалом і далі були чужі гуманістичні ідеї, занесені вченими киянами, не слід недооцінювати київського впливу на формування офіційної російської ідеології, культури та ідентичности в другій половині XVII – на початку XVIII століття[9]. Кияни перші пристосували західні релігійно-політичні ідеї до обставин православ'я початку XVII століття. Саме вони започаткували протонаціональні погляди, потрактувавши народ-націю не як побічний продукт династії та держави, а як окреме і самодостатнє явище. Часто-густо випускникам Київської колеґії, а згодом академії не доводилося навіть перебиратися до Москви або Петербурґа, щоб стати частиною загальноімперського обміну ідей. Скажімо, чернігівський архиєпископ Лазар Баранович успішно клопотався перед царем про фінансову підтримку своїх публікацій і збував їх на території Московії, не покидаючи України. Десятки науковців, які здобули освіту в Києво-Могилянській колеґії, починаючи від Єпифанія Славинецького, який 1653 року заснував греко-латинську школу в Москві, і до Симеона Полоцького, наставника царевих дітей та ініціятора створення слов'яно-греко-латинської академії в Москві, і Теофана Прокоповича, активного учасника реформ Пєтра І, перебували на передовій лінії вестернізації і трансформації Росії, її суспільства та уявлення про саму себе у визначальні роки її історії. Кияни, безперечно, допомогли

[8] Про політичне життя за часів Пєтра див.: Paul Bushkovitch, *Peter the Great: The Struggle for Power, 1671–1725*, Cambridge – New York, 2001; про його реформи див.: Evgenii V. Anisimov, *The Reforms of Peter the Great: Progress through Coercion in Russia*, Armonk – NY – London, 1993 (рос. вид.: Евгений Анисимов, *Время петровских реформ*, Ленинград, 1989).

[9] Про вплив польської культури та київської науки на високу культуру Московії див.: Max J. Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians, and the Resiliency of Muscovy*, Leiden – New York – Köln, 1995.

Пєтрові якщо не оформити його ідеї, то принаймні виразити їх, створивши дискурс, який популяризував і леґітимізував його політичні заходи.

Найбільший наплив вишколених у Києві інтелектуалів на московську, а згодом імперську державну службу відбувся після Полтавської битви (1709), яка обернулася катастрофою для України. Роздратований спробами царя Пєтра ще більше обмежити автономію Гетьманщини, Іван Мазепа (гетьман у 1687–1709 роках) скористався нагодою, яку створила Велика північна війна, і 1708 року приєднався до армії шведського короля Карла XII, що вторглася в Україну. За гетьманом пішла тільки частина козацької старшини, але поразка об'єднаного війська Карла і Мазепи в Полтавській битві у липні 1709 року відновила сильний російський контроль над Лівобережжям. Після Полтави мало що не зазнало змін у Києві та Гетьманщині: світські та релігійні еліти поквапно змінили свою політичну орієнтацію, суспільну позицію та дискурс, зрікшись старих лояльностей і прийнявши або заактуалізувавши нові. Після Полтави українці вміло пристосовували свої погляди до вимог московської держави та суспільства. Але вони здобули освіту за інших обставин, тому не могли не посіяти нових і провокаційних ідей у помисли своїх читачів. Упродовж подальших десятиліть вони посприяють формуванню того, як саме Росія сприйматиме своє минуле, свою роль у світі та своє призначення як модерної нації. Годі й говорити, що в цьому процесі кияни й самі трансформували свою ідентичність, а також образ і, почасти, уявлення про свою вітчизну[10].

Дослідження доби Пєтра I

XVIII століття – найдавніший період російської історії, у який готові заглибитися більшість дослідників націоналізму в пошуках коріння російської національної ідентичности. Навіть найсміливіші з них мусять рахуватися з модерністським підходом, згідно з яким, перефразовуючи вислів російського міністра внутрішніх справ Пєтра Валуєва, «не було, немає і бути не може» нації до появи націоналізму[11]. Тож історики вислов-

[10] Найрозлогіший виклад впливу київського духівництва на Московію див. у: Константин Харлампович, *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, Казань, 1914. Про діяльність київських науковців (Єпифанія Славинецького та Симеона Полоцького) у Москві див.: Bushkovitch, *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, с. 150–175. Переоцінку масштабів київського впливу на московське суспільство див. у кн.: Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism*, с. 45–63.

[11] Так Валуєв говорив про українську мову в циркулярі 1863 року, який забороняв україномовні публікації на території Російської імперії. Про передісторію циркуляра та його на-

люють різні застереження, щоб виправдати пошук елементів ідентичности, яка, згідно з усталеним поглядом, не могла існувати в ці «стародавні» часи. Традиційний підхід до цієї теми добре узагальнив у вступних абзацах своєї піонерської праці «Національна свідомість у Росії XVIII століття» Ганс Роґер:

> Більшість дослідників погоджуються, що націоналізм – відносно недавній феномен, тому будь-яке застосування цього терміна щодо подій або настанов до XVIII століття є необґрунтованим. У той час лише декілька передових країн – Англія, Франція, можливо Голандія, – могли претендувати на нього. Росіяни, відстаючи в цьому, як і в багатьох інших аспектах, у XVIII столітті не мали націоналізму, який заслуговував би так називатися. «Справжній» російський націоналізм з'явився не раніше XIX століття[12].

Роґерове дослідження не залишило жодних сумнівів щодо існування «національної свідомости» в Росії XVIII століття після Пєтра, але самé царювання Пєтра, а надто десятиріччя, які безпосередньо йому передували, довгий час були туманним полем для більшости дослідників російської історії. Ситуація почала змінюватися лише відносно недавно. Приміром, Джефрі Госкінґ долучив розкольницьке старообрядництво до обговорення російської національної мітології, вбачаючи в ньому чинник, що був «у певному сенсі навіть згубнішим для єдности національної ідентичности», ніж розрив між Росією і Заходом[13]. Проводячи порівняльне дослідження европейських націоналізмів, Лія Ґринфелд долучила пєтровську добу до загального розгляду «російської національної свідомости». Цим же шляхом пішла Вера Тольц у новаторській праці про винайдення російської нації. Проте Тольц зберігала обережність: «На самому початку слід зазначити, що в XVIII столітті Росія не мала нації. Утім, поняття, які відображали, чим є Росія, а надто порівняно із Заходом, уперше почали розробляти в XVIII столітті»[14].

слідки див.: Alexei Miller, *The Ukrainian Question: The Russian Empire and Nationalism in the Nineteenth Century*, Budapest – New York, 2003, с. 97–126 (рос. вид.: Алексей Миллер, *«Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века)*, С.-Петербург, 2000, с. 96–125).

[12] Hans Rogger, *National Consciousness in Eighteenth-Century Russia*, Cambridge, Mass., 1960, с. 1.

[13] Див.: Geoffrey Hosking, «The Russian National Myth Repudiated», у кн.: *Myths and Nationhood*, ed. Geoffrey Hosking, George Schöpflin, London, 1997, с. 198–210, зокрема с. 198–199.

[14] Vera Tolz, *Russia* (London and New York, 2001), с. 23–24.

Які саме припущення та гіпотези з'явилися в найновішій історіографії з приводу пєтровських «початків» російської національної ідентичности? Особливо гідні уваги щодо цього зауваження Лії Ґринфелд. На її думку, XVIII століття стало свідком постання національної свідомости в Росії, позаяк вона створювала прихисток і давала нову ідентичність масам дворянства й освічених недворян, які переживали кризу своїх старих ідентичностей і шукали нових. Ґринфелд ставить у заслугу Пєтрові I, а також Єкатєріні II «закріплення ідеї нації серед російської еліти й пробудження в ній потужного та спонукального почуття національної гордости». Вона вважає, що ідея нації «передбачала фундаментальне переозначення російської держави (вже не як власности царя, а як спільного добра, безособової patrie, або вітчизни, в якій кожен її член має рівний пай і до якої кожного у природний спосіб прикріплено)». Вивчаючи офіційні документи пєтровської доби, Ґринфелд шукала в них випадки вживання і значення термінів *«государство»*, *«общее благо»* і *«отечество»*. Згідно з її висновком, уживання таких (часто-густо західних) термінів сиґналізувало появу в Росії нових, національних понять та ідей. Водночас Ґринфелд зауважила суперечливий характер цього процесу, позаяк Пьотр і далі сприймав державу як частину себе і не давав своїм підданцям змоги розвинути почуття індивідуальної гідности, натомість пропонуючи їм почуття гордости за те, що вони є підданцями могутнього імператора. Крім того, вона підхопила думку Ганса Роґера про значущість Заходу як чинника, в опозиції до якого формувалася тогочасна російська ідентичність[15].

Окремі думки Ґринфелд розвинула, своєю чергою розглядаючи пєтровську добу, Вера Тольц. Головна теза Тольц полягала в тому, що Пєтрові реформи одночасно «заклали основи й обмежувальні чинники для подальшого націєтворення в Росії» та конструювання її національної ідентичности. Говорячи про основи націєтворення і національної ідентичности, Тольц наголошує значення секуляризації держави й освітньої системи, а також створення ідеології державного патріотизму, яка плекала лояльність імперських підданців до своєї держави. Обмежувальними ж чинниками націєтворення стали консолідація в руках Пєтра самодержавної влади, зміцнення інституту кріпацтва та подальше географічне розширення імперії. Тольц указала, що на момент приходу Пєтра до влади традиційна російська ідентичність, що трималася на стовпі православ'я, вже розпадалася. Підхоплюючи естафету від Госкінґа, вона долучає до аналізу старообрядницький розкол, наголошуючи опозиційне ставлення розкольників

[15] Див.: Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, с. 189–274.

до секуляризації держави та їхню глибинну нелюбов до Заходу. На відміну від Ґринфелд, Тольц звертає увагу не так на дискурс доби, як на реформи Пєтра I, які змінили характер і структуру російського суспільства, тим самим зробивши внесок (здебільшого на віддалену перспективу) в конструювання російської національної ідентичности[16].

І Ґринфелд, і Тольц чимало уваги приділили ролі, яку в Пєтровому реформуванні російського політичного життя, високої культури та науки відіграли руські випускники Києво-Могилянської академії. В обох дослідженнях їх потрактовано як трансляторів нових західних ідей і кадрів, які допомогли розхитати стару московську культуру. Хто ж були ці кияни на імперській службі, яких ідентичностей дотримувалися і як здійснили свою інтелектуальну «пересадку» з київського ґрунту в санкт-петербурзький? Ці питання першим у наукових колах порушив Юрій Шевельов, розглядаючи життя і творчість чільного Пєтрового ідеолога, випускника, а згодом ректора Києво-Могилянської академії Теофана Прокоповича. 1954 року під псевдом «Юрій Шерех» Шевельов опублікував статтю про Теофана Прокоповича як письменника і проповідника у київський період[17], в якій узяв під сумнів узвичаєний в історичній науці про Росію спосіб трактувати Прокоповича винятково як ідеолога Російської імперії. Спираючися переважно на розгляді трагікомедії «Владимир» (1705), Шевельов доводить натомість, що належно зрозуміти її автора можна тільки якщо врахувати його твори київського періоду, адже тоді Прокопович зарекомендував себе як місцевий патріот, а його тодішні твори належать до царини української літератури. Шевельов відкидає висновки як Пєтра Морозова й Ніколая Тіхонравова, дослідників Прокоповичевої творчости з XIX століття, так і совєтського літературознавця Ґріґорія Ґуковського, – всі вони вважали, що постать Володимира втілювала образ Пєтра. Скепсис Шевельова знайшов підтримку в працях Алєксєя Соболєвського, а надто Ярослава Гординського, на думку яких, Володимир натомість уособлював образ Івана Мазепи, а не російського царя[18].

---

[16] Див.: Tolz, *Russia*, с. 23–44.

[17] «On Teofan Prokopovič as Writer and Preacher in His Kyiv Period»; уперше – в *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), с. 211–223; перевидано у кн.: George Y. Shevelov, *Two Orthodox Ukrainian Churchmen of the Early Eighteenth Century: Teofan Prokopovych and Stefan Iavors'kyi*, Cambridge, Mass., 1985.

[18] Див.: Ярослав Гординський, «“Владимир” Теофана Прокоповича», *Записки Наукового товариства ім. Шевченка* 130 (1920), с. 43–53. Короткий виклад дискусії щодо ідеологічного та політичного лейтмотиву п'єси та оцінку арґументів Шевельова див. у: Francis Butler, *Enlightener of Rus': The Image of Vladimir Sviatoslavich across the Centuries*, Bloomington, Ind., 2002, с. 117–152.

Через майже чверть століття до поглядів Шевельова повернувся провідний західний фахівець із пєтровської доби Джеймс Крейкрафт. У статті «Новий погляд на київський період Прокоповича» він доводив, що протягом київського періоду Прокопович одночасно був «не лише поборником українського націоналізму, а й своєрідним зародковим ідеологом пєтровської імперії»[19]. Фактично ж Крейкрафт навів потужні докази на користь другої тези, цілком заперечуючи першу. Завваживши «всеросійські» елементи у творах Прокоповича, написаних до 1709 року, Крейкрафт простежив їх до «Синопсису» 1674 року, вписавши київський період Прокоповичевої творчости в контекст російської імперської думки. Він стверджував, що всеросійських поглядів Прокопович дотримувався ще у своїх київських працях.

Інакший підхід до з'ясування місця цього письменника в російській культурі запропонував Макс Окенфус, указавши на «величезний культурний розрив між Теофаном і більшістю тогочасних росіян» і подавши Прокоповича як постать, глибоко вкорінену в гуманістичну і класицистичну культуру київської спільноти вчених[20]. Прокопович, звісно, мав не одну ідентичність, а науковці слушно вказують на розмаїття культурних цінностей, а також етнонаціональних і політичних лояльностей у його творах. Завдяки добрій освіті й таланту він умів влучно виражати, формулювати й артикулювати ці лояльності. Отже, замість того, щоб дошукуватися, в що «справді» вірили або не вірили Прокопович та інші кияни у Петербурзі, куди продуктивніше розглядати їхні твори і декларації як вияви цілого спектра політичних і культурних ідентичностей, які приймала й підтримувала нова імперська еліта.

У цьому розділі маю на меті два завдання. По-перше, вказати на витоки багатьох понять, які поширилися в пєтровські часи іще в період до 1654 року, і тим самим помістити добу Пєтра в контекст давніших ідентичнісних проєктів. Це те, що нехтують більшість істориків, вивчаючи пєтровську добу з погляду її впливу на подальші процеси. По-друге, дослідити взаємозв'язок між національними та імперськими елементами «всеросійської» ідентичности, розглянувши внесок київських інтелектуалів з осідком і в Києві, і в Петербурзі.

---

[19] James Cracraft, «Prokopovyč's Kiev Period Reconsidered», *Harvard Ukrainian Studies* 2, № 2 (June 1978), с. 138–157, зокрема с. 139.

[20] Див.: Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism*, с. 110–119.

«Славеноро́ссійський» проєкт

У жовтні 1663 року Іван Брюховецький, один із найосвіченіших і попервах найбільш промосковський гетьман, видав універсал до населення Правобережжя, закликаючи «братію нашу милу» покинути польського короля і приєднатися до московського царя. Обґрунтовуючи свій заклик, він використав історичні, династичні, релігійні та національні арґументи, які встановлювали прямий зв'язок між руською нацією («російський народ») і «російським» монархом у Москві. Він писав:

> Не тільки всі довколишні народи, але й самі ваші милості, братія наша мила, маєте те признати, що пробуваєте у явній сліпоті та видимій омані, коли, руське йменння на собі носячи від предків своїх, прихиляєтеся не до того монарха, якого блаженної пам'яті святий і рівноапостольний російський предок [святий Володимир] до віри грецької християнської весь народ наш російський привів, але, відступивши від єдиновірного православного монарха дідичного російського, руссю будучи, відхиляєтеся до іншовірного, до лядської сторони, яка іменем та вірою не є погідна[21].

Комплекс ідей, що пронизує спробу Брюховецького пов'язати руську націю з російським царем, найпромовистіше виражено в першому «підручнику» з «руської історії», що отримав назву «Синопсис». Ця книжка вперше вийшла друком 1674 року в Києві під керівництвом архимандрита Києво-Печерського монастиря Інокентія Ґізеля (тому довгий час її приписували Ґізелевим інтелектуальним зусиллям), а на середину XIX століття витримала вже дев'ятнадцять видань і репринтів, ставши найпопулярнішим історичним твором домодерної Російської імперії[22]. Ім'я справжнього автора досі невідоме, але перші три видання (1674, 1678 і 1680–1681 років) вважаються «авторськими». Перше видання побачило світ у найбуремніший рік історії Києва та Печерського монастиря. 1674 року московське військо за підтримки лівобережних козацьких частин перейшло Дніпро і напало на османську армію та протурецьких козаків, на чолі яких стояв гетьман Петро Дорошенко. Взявши було в облогу Чигиринську фортецю, козацько-московські сили дістали відсіч і мусили відступити. Очікуючи

[21] *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, *Третя чверть XVII ст.*, с. 385–387, зокрема с. 385.

[22] Точне відтворення видання 1680 року див. у: *Sinopsis, Kiev 1681: Facsimile mit einer Einleitung*, hrsg. Hans Rothe, Köln – Wien, 1983. Про історію видання і читацьку авдиторію «Синопсису» див.: А. Ю. Самарин, *Распространение и читатель первых печатных книг по истории России (конец XVII–XVIII в.)*, Москва, 1988, с. 20–76.

нападу османських сил на Київ, вони до кінця року укріплювали київську фортецю. Інокентій Ґізель і ченці Печерського монастиря припускали, що доведеться надсилати свої цінності на збереження до Московії. Ситуація ще погіршилася, коли Річ Посполита поставила перед Москвою вимогу віддати їй Київ, як передбачав Андрусівський мир між двома державами[23].

Важко уявити, як ченці далі займалися видавничою діяльністю за таких обставин, але того тяжкого року вони зуміли видати щонайменше шість книг і памфлетів, і то ті з них, які не мали винятково релігійного характеру, містили виразно промосковські погляди. Серед книг була програма вистави «Алексій чоловік Божий», яку студенти Києво-Могилянської колеґії грали з присвятою цареві Алєксєю Міхайловічу: «знамение вірнаго подданства чрез шляхетную молодь студентскую». Програму надрукували на прохання московського воєводи Киева Юрія Пєтровіча Трубєцького. Крім того, монастирська друкарня випустила два видання «Труб словес проповідних» Лазаря Барановича, одне з яких містило добірку ґравюр, зроблених спеціяльно для нього. Книжку було присвячено цареві, який виділив папір для її друку, і призначено для московського ринку[24]. Автор «Синопсису» пішов тим самим промосковським шляхом. Заголовок цієї книги обіцяв читачеві розповісти не лише про життя князя Володимира, а й про «спадкоємців благочестивої держави його российської аж до пресвітлого і благочесного государя нашого царя і великого князя Олексія Михайловича, всія Великої і Малої, і Білої Руси самодержця»[25].

Чому київські ченці так прихильно ставилися до московського царя? Найочевидніша відповідь на це питання міститься у сценарії студентської вистави, на якій упорядник великими літерами написав «православний

---

[23] Розгляд політичних обставин, які вплинули на видання «Синопсису» та його зміст, див. у кн.: Zenon E. Kohut, «The Political Program of the Kyivan Cave Monastery (1660–1680)», неопублікована стаття, підготована для з'їзду AAASS у Солт-Лейк-Сіті (2005).

[24] Перелік і короткий опис видань Києво-Печерської лаври в 1674 році див.: Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні*, кн. 1, *1574–1700*, Львів, 1981, с. 89–90. Щодо програми вистави «Алексій чоловік Божий» та її тексту див.: Л. И. Сазонова, «Театральная программа "Алексий человек Божий"» у її ж: *Литературная культура России. Раннее Новое время*, Москва, 2006, с. 746–758. Про видання книжки Барановича та ідеологічний смисл уміщених у ній ґравюр див. мою працю *Tsars and Cossacks: A Study in Iconography*, Cambridge, Mass., 2002, с. 39–43.

[25] Див.: І. В. Жиленко, «Слово до читача», у її ж: *Синопсис Київський*, Київ, 2002, с. 19–39 (= *Лаврський альманах*, вип. 6 [спеціальний вип. 2]); – ця публікація містить, окрім огляду історії «Синопсису» та джерелознавчої розвідки, коментований переклад українською мовою цілого тексту пам'ятки; див. також: «Синопсис [уривки]» у кн.: *Українська література XVII ст.*, с. 167–200, зокрема с. 167.

монарх». Ґізель та його підлеглі явно хотіли залишитися на території православного царства і обурено сприймали можливість підданства католицькому королю або, ще гірше, мусульманському султанові. Водночас Ґізель, хоч і підтримував ідею підпорядкування Києва цареві, ревно обстоював незалежність Київської митрополії від Москви (та збереження її підпорядкованости Константинопольському патріярхатові). Тож ченці Печерського монастиря хотіли бачити своїм захисником царя, а не московського патріярха. Печерський монастир (ба навіть, певною мірою, всю Київську митрополію) можна розглядати як транснаціональну корпорацію XVII століття зі штаб-квартирою у підлеглому Москві Києві, але з майном, персоналом та інвестиціями за межами кордонів Московського царства в Речі Посполитій і Османській імперії. Для осіб, які стояли за виданням «Синопсису», оптимальною політичною програмою була тісна співпраця між Московією та козацтвом під протекцією православного царя та потенційний альянс із Річчю Посполитою проти турків. Проте в ситуації, коли поляки вимагали повернення Києва, а турки стояли безпосередньо близько до міста, ченцям доводилося переконувати царя не віддавати Київ Речі Посполитій і захистити його від турецького нападу. Цієї мети вони збиралися досягти, зображуючи Печерський монастир як найціннішу перлину в київській короні, яка заслуговувала на особливу увагу і протекцію з боку царя. Окрім того, визнання особливої ролі Києва та Печерського монастиря в руській релігійній історії передбачало визнання їхнього особливого статусу і прав у православному царстві. Автор «Синопсису» зображував Київ колискою руської династії, держави, нації та релігії. Православну тематику підсилювала радикально антиісламська позиція автора, який описує вторгнення мусульман на «православнороссійскій край» і пише про зіткнення між «православним воїнством» та «бусурманами»[26].

Особливий інтерес для нас становлять погляди анонімного автора на етнонаціональну історію світу загалом і Русі та Московії зокрема. З одного боку, ці погляди глибоко вкорінено в давнішій традиції літописання, яка вишукувала біблійне походження націй і пропонувала читачеві леґендарні історії про раннє розселення слов'ян. Із другого боку, автор виявляє безпрецедентну в руському літописанні перейнятість ідеєю нації («народу»). Ця ідея постає в «Синопсисі» поряд із ідеями династії, держави та релігії як одна з головних тем історичного наративу. Розлогий заголовок книги, який інформує про концептуалізацію минулого, до якої вдається автор,

[26] «Синопсис», с. 180.

розміщує народ-націю як предмет історичного наративу перед династією Рюриковичів, київськими князями та «благочестивою державою» святого Володимира. Перша частина заголовка така: «Синопсіс, или краткое собраніе от различных Лѣтописцев о началѣ Славеноросійскаго Народа и первоначальных Князех Богоспасаемого града Кіева, о Житіи Святаго Благовѣрнаго Великаго Князя Кіевскаго и Всея Россіи первѣйшаго самодержца Владиміра»[27].

Що ж це за «славеноро́ссійський народ», про який ідеться в «Синопсисі»? Анонімний автор простежує походження цього народу в минулому аж до розселення слов'ян, про яке йому відомо з руських і польських літописів. Використовуючи складений термін «славеноро́ссійський» (в українському перекладі Ірини Жиленко – «словеноросський»), автор наголошує слов'янське походження і характер руських народів та їхню належність до ширшої слов'янської родини. Зокрема, залежно від контексту, славеноро́ссійський народ «Синопсису» принагідно охоплював поляків та інших слов'ян. Утім, його ядро було в Києві; крім руської нації, яку автор називає «руським» або «ро́ссійським» народом, до складу славеноро́ссійської нації входили й московити. Тогочасні польські та руські літописи і полемічні твори інколи зараховували їх до родини руських народів, але ніколи відверто не сприймали як частину однієї з русинами нації («народу»). Обидві гілки Русі називалися частинами однієї славеноро́ссійської нації, історичний і духовний центр якої, згідно з «Синопсисом», було розташовано не в «царственній» Москві, а в першій столиці цієї славеноро́ссійської нації та держави – в Києві. Поняття славеноро́ссійського народу-нації передбачало набагато тіснішу близькість русинів і московитів, ніж це допускали раніше. Чинниками, які підтримували й зміцнювали цей інтелектуальний конструкт, були історична традиція, що коренилася в Києві, спільна православна релігія та існування спільної держави у вигляді православного царства. Його також зміцнювала етногенеалогічна леґенда, яка виводила всіх слов'ян і славеноросів зокрема від біблійного Мешеха (в східнослов'янській традиції «Мосоха»), Яфетового сина і «праотця» московської нації («Москва-народ») та всіх «славеноро́ссів»[28].

---

[27] Там само, с. 167.

[28] Там само, с. 170. Інтерпретації леґенди про Мосоха як концепції слов'янського етногенезу див.: Мыльников, *Картина славянского мира*, с. 21–45; Зенон Когут, «От Иафета до Москвы: процесс создания библейской родословной славян в польской, украинской и русской историографии (XVI–XVII вв.)», у кн.: *Украина и соседние государства в XVII веке*, с. 59–82.

Представивши читачам «славеноро́ссійську» народ-націю, автор «Синопсису» все-таки не позбувся впливу політичних та культурних реалій його часу, а також панівної доти історіографічної традиції. Тож при нагоді він назвав Москву та Русь (*«Русь», «росси»*) як окремі нації поряд із поляками, литовцями та прусами. Він також дотримувався давнішої традиції перераховувати народи за допомоги територіяльної термінології (відлуння колись панівних реґіональних ідентичностей) поряд із націями, що їх означували за політичними та культурними критеріями. Тож поряд із Москвою та Руссю він розмістив волинців – «народ» початку XVI століття, який фігурував у ранньомодерних переліках слов'янських націй і через копіювання довгий час потрапляв із одного літопису в інший. Завдяки авторитетові «Синопсису» волинці потрапили навіть у написану в XVIII столітті працю Алєксєя Манкієва[29]. Водночас анонімний автор спробував узгодити або оновити деякі давніші історіографічні леґенди й поняття. Зокрема, спираючись на києворуську леґенду про те, що слов'яни називали себе за місцями оселення, він стверджував, що хоча назва московської нації походила від Мосоха, «царственне» місто було названо за рікою Москвою. Як приклад топографічного походження назв славеноро́ссійських народів він наводив запорозьких козаків (*«запорожцы»*), які назвали себе так за Запоріжжям, де оселилися, а донські козаки (*«донцы»*) – за назвою ріки Дон[30]. Авторова ідея славеноро́ссійської нації, крім того, відповідала новим історіографічним поняттям, які впливали на київські інтелектуальні кола в другій половині XVII століття. Ці поняття несли на собі виражений відбиток польського уявлення про сарматизм та ідей ранньомодерного панславізму. Тож на сторінках «Синопсису» славеноро́ссійська нація постає як частина ширшого слов'янського світу і як частина сарматської спільноти річпосполитських націй[31]. Обґрунтовуючи антиісламський альянс православного царства і переважно католицької Речі Посполитої, автор «Синопсису» не переймався приховуванням польського коріння своїх інтелектуальних конструктів.

«Синопсис» розвивав давню традицію літописання Києво-Печерської лаври, яка зародилася ще в князівські часи. На додачу до руських джерел, серед яких був і Києво-Печерський патерик, автор залучав і західні джерела, зокрема «Le relationi universali» Джовані Ботеро та польські літописи,

---

[29] Див.: «Синопсис», с. 169–170. Згадки про волинців у східнослов'янських літописах та історичних працях див.: Мыльников, *Картина славянского мира*, с. 29, 30, 33–34, 103.

[30] Див.: «Синопсис», с. 170.

[31] Там само, с. 167–171.

найважливішим із яких була праця Мацєя Стрийковського[32]. Застосувавши метод вирізань і вклеювань, щоб поєднати всі свої джерела, автор (на кшталт середньовічних літописців) звалив докупи суперечливі теорії своїх попередників, не спробувавши запропонувати їх задовільне пояснення[33]. Відтак із цього позірно безладного звалища різних і часто-густо суперечливих понять та інтерпретацій у «Синопсисі» зринув об'єднаний московсько-руський наратив – попередній проєкт нової нації, яку задумали київські вчені. Третє видання «Синопсису» містило оповідь про Куликовську битву (1380) – основоположний міт для ранньомодерної Московії. Поєднавши цю оповідь із основоположним мітом руського народу-нації – історією київських князів та хрещення Русі, автор «Синопсису» допоміг створити спільний «славеноро́ссійський» історичний наратив. Цікаво, що цей наратив не містив основоположного міту Гетьманщини. На сторінках першого київського «російського» підручника з історії не було згадок про повстання Хмельницького. Переяславська рада, вочевидь, не здавалася авторові «Синопсису» такою важливою, як його наступникам.

Згідно з новим наративом, вітчизною славеноро́ссійського народу-нації була країна «Ро́ссія». Поняття однієї нації («народу»), яка об'єднує русинів і московитів, було революційним компонентом, що його автор «Синопсису» впровадив у царину ранньомодерної слов'янської етнології. Це поняття національної єдности руських земель і народів, закорінене в традиції, яку започаткували автори Київської Русі, а тепер артикульоване на новому інтелектуальному рівні й уведене в обіг суспільного дискурсу за нових політичних і релігійних обставин, почали розвивати після того, як століття окремого існування та відмінних політичних і культурних досвідів фактично створили два дуже різних політико-культурних витвори на землях колишнього Київського князівства. Хоча славеноро́ссійська нація уявлялася в рамках руської інтелектуальної традиції, вона охоплювала не всю Русь, а лише ті її частини, які приєдналися до православного Московського царства. Натомість вона охоплювала Московію, яка не була частиною уявлюваної географії ранньомодерної Русі. Слід зазначити, що, з авторового

---

[32] Про джерела «Синопсису» див.: Юрий Мицик, *Украинские летописи XVII века*, Днепропетровск, 1978, с. 22–24; Жиленко, «Слово до читача», с. 40.

[33] Згідно з лінґвістичним аналізом «Синопсису», який нещодавно здійснила Ілона Тарнопольська, над текстом працювало кілька авторів, що не дивує, коли йдеться про працю, так глибоко вкорінену в традицію літописання. Див.: Ілона Тарнопольська, *Київський «Синопсис» в історіографічному та джерелознавчому аспектах*, дис. к. і. н., Дніпропетровський національний університет, 1998.

погляду, злиття царевої Русі-Гетьманщини із царевою Московією ще зовсім не було завершено. Православне царство/імперія мало дві столиці: Київ, що його згадано як «царственный град» навіть у контексті подій другої половини XVII століття, та Москва[34]. Воно також мало два духовних центри – осідки двох руських митрополитів: київського та московського. Іще в ньому було дві потуги: царська армія та Військо Запорозьке («силы его царского пресвѣтлаго величества ... и многіи полки Войска Запорозкого»)[35].

Як же московити сприйняли ідеї, що їх висловив автор «Синопсису»? Комерційний успіх книги свідчить, що вона їм сподобалася. Книга потрапила в бібліотеки найвпливовіших осіб Російської імперії, зокрема Пєтра I і Дмітрія Міхайловіча Ґоліцина (колишнього київського губернатора), але чи звертали вони увагу на її протонаціональну ідею? Не конче. У час її виходу в світ московська придворна історіографія, яку репрезентують, приміром, твори Фьодора Ґрібоєдова, автора «Истории о царях и великих князьях земли Русской» (1669), безнадійно застрягла в донаціональній добі, концептуалізуючи руську та московську історію насамперед за допомоги династичної термінології[36]. Попервах «Синопсис» у Московії сприймали щонайменше як не зовсім вітчизняний продукт. Укладачі Новгородського Забєлінського літопису час до часу називали його «летописец с печатного полского»[37]. Найвидатніший російський історик XVIII століття Васілій Татіщев критикував «Синопсис», серед іншого, за використання в ньому «польских басен»[38]. Та й київський варіант церковнослов'янської мови тво-

---

[34] Див.: «Синопсис», с. 177. Коли мова йшла про князівські часи, Київ було названо «головним для всього народу рóссійського градом». Там само, с. 172.

[35] Там само, с. 182–183.

[36] Як зазначає Зенон Когут, який зіставляв погляди Ґрібоєдова з поглядами автора «Синопсису», в російському історіописанні «династично-державницьке уявлення про Росію утримувало за собою незаперечне домінування аж до 1830-х років»; див.: Zenon E. Kohut, «A Dynastic or Ethno-Dynastic Tsardom? Two Early Modern Concepts of Russia», у кн.: *Extending the Borders of Russian History: Essays in Honor of Alfred J. Rieber*, ed. Marsha Siefert, Budapest – New York, 2003, с. 17–30, зокрема с. 26.

[37] Див.: А. П. Богданов, «Работа А. И. Лызлова над русскими и иностранными источниками», у кн.: Андрей Лызлов, *Скифская история*, ред. Е. В. Чистякова, Москва, 1990, с. 390–447, зокрема с. 396. Одним із джерел Лизлова був «Синопсис». Під впливом польських хронік Лизлов сприймав «москву» і «россиан» як два різні народи поруч із литовцями, волохами й татарами (Лызлов, *Скифская история*, с. 8). Він також охоче використовував термін «народ» на позначення татар та інших кочових племен – головних дійових осіб його праці.

[38] В. Н. Татищев, *Собрание сочинений*, т. I *История Российская*, часть первая, Москва, 1994 (2-е изд.), с. 84.

ру був не повністю зрозумілий московському читачеві. Урешті, російські видавці «Синопсису» на початку XVIII століття не тільки замінили його церковнослов'янський шрифт на сучасний «гражданский», що його запровадив Пьотр I, а й змінили ориґінальну назву «Синопсис, або Коротке зібрання з різних літописців» на зрозумілішу «Синопсис, або Скорочена історія, зібрана з різних авторів»[39]. Петербурзькі видавці також планували прибрати в тексті українізми, замінивши, приміром, українське «вежа» на російське «башня», але з фінансових причин проєкт не здійснили[40].

Книжку, яку в Києві розглядали як історію народу-нації, освічені петербурзькі читачі сприйняли як історію держави. У каталозі бібліотеки Стефана Яворського – колишнього киянина, а потім Рязанського митрополита і фактичного голови імперської Церкви – видання 1718 року було записано як «Синопсис, или История о российстем народе», тоді як петербурзькі видавці цього ж видання внесли його в свій реєстр як «Синопсис, или Короткая история о Росийском государстве»[41]. Не дивно, що керівник петербурзького видавництва Міхаіл Пєтровіч Аврамов був відомий як колекціонер документів з «історії російської держави», а не російської нації. Саме історію російської держави Пьотр I наказав 1708 року написати Фьодору Полікарпову[42]. До того ж увагу руських і московських читачів привертали цілком різні теми. Московські читачі цікавилися тим, що стосувалося саме російської історії. Приміром, Яков Ґоловін, один із читачів книги, написав на берегах «Синопсису»: «Деякі історичні факти подано дуже добре: скажімо, про вторгнення й підкорення, що їх здійснив Мамай, та інші»[43]. «Синопсис», звісно ж, не був повним викладом історії Росії та російської держави, якого потребували тогочасні освічені еліти, тож Татіщев мав усі підстави нарікати, що книжка «весьма кратка» і що в ній «многое нуждное пропусчено»[44]. У «Ядре российской истории» (вперше видано 1770 року) Манкієв спробував заповнити прогалини, доповнивши інформацію із «Синопсису» викладом московської історії. Те саме завдання поставив перед

---

[39] Див.: *Українські письменники. Біобібліографічний словник*, т. I, *Давня українська література (XI–XVIII ст.)*, упор. Леонід Махновець, Київ, 1960, с. 479–480.

[40] Див.: Самарин, *Распространение и читатель первых печатных книг*, с. 51–53.

[41] Там само, с. 47, 44.

[42] Див.: Елена Погосян, *Петр I – архитектор российской истории*, С.-Петербург, 2001, с. 184, 189.

[43] Див.: Самарин, *Распространение и читатель первых печатных книг*, с. 34.

[44] Татищев, *Собрание сочинений*, т. I, с. 84. Про сприйняття «Синопсису» російськими елітами див.: Самарин, *Распространение и читатель первых печатных книг*, с. 46–47, 62–63.

собою в «Кратком российском летописце» (1760) Міхаіл Ломоносов – іще один автор, на якого справив враження «Синопсис»[45].

Хай там як по-різному читали «Синопсис» у Києві та в російських столицях і провінціях, за його допомоги історію Києва зробили невилучною частиною імперського російського наративу. Первісні труднощі з прийняттям національної ідеї «Синопсису» в Московії почасти пов'язано з тим, що давня династична та пізніше державоцентрична парадигми набагато ліпше за націєцентричну парадигму обслуговували інтереси багатоетнічної імперії. Але ця ідея, безперечно, збігалася з поглядами й інтересами киян, що перебували на імперській службі й намагалися здобути собі нішу в імперії та встановити особливі відносини з її правителями, використовуючи «славенорóссійську» національну парадигму.

Київська «Рóссія»

Згідно з київськими текстами кінця XVII – початку XVIII століття, з московитами київських русинів об'єднувало не тільки членство в одній нації-народі, але й ім'я власної домівки, яку вони, на диво читачам пізніших часів, називали «Рóссія». В Україні традиція використання терміна «Русь» у його грецькій формі «Рóссія» та похідних від неї варіянтах (скажімо, «россійський») на позначення руських земель (інколи вкупі з Московією) тягнеться щонайменше від 1590-х років[46]. 1592 року в листі, що

[45] Так само сильного впливу «Синопсису» зазнала «Древняя Российская история от начала российского народа» (1766) Міхаіла Ломоносова, в якій він переймає підхід анонімного автора до свого предмета як історії нації, але нехтує його інтерес до історії Православної церкви. Про «наступників» «Синопсису» в Московії та Україні див.: Жиленко, «Слово до читача», с. 10–11.

[46] У Московії та Польщі цей термін теж використовували від XVI століття, – див.: Frank E. Sysyn, «The Image of Russia and Russian-Ukrainian Relations in Ukrainian Historiography of the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries» у кн.: *Culture, Nation, and Identity*, с. 108–143, зокрема с. 117–118. Про використання терміна «Россия» в російській історіографії XVIII століття див.: Елена Погосян, «Русь и Россия в исторических сочинениях 1730–1780-х гг.», у кн.: *Россия/Russia*, вып. 3 (11), *Культурные практики в идеологической перспективе: Россия, XVIII – начало XX века*, сост. Н. Н. Мазур, Москва–Венеция, 1999, с. 7–19. Про розмаїття контекстів, у яких у ранньомодерній Східній Європі вживали термін «Росія» (та про термінологічні проблеми, що їх таке вживання створило для сьогоденних дослідників), див.: Giovanna Brogi Bercoff, «Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa środkowo-wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym», у кн.: *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti*, ed. Alberto Alberti et al., Pisa, 2003, с. 325–387, зокрема с. 360–364.

його львівське православне братство передало московському цареві через проїжджих грецьких ієрархів, було використано поняття «род російскій» як етнокультурну категорію, що пов'язувала польсько-литовську та московську Русі[47]. Втім, зазвичай у тогочасних руських і польських творах термін «Ро́ссія» (польське «Rossyja») вживали винятково на позначення польсько-литовської Русі. Саме в цьому сенсі в «Треносі» 1610 року Мелетій Смотрицький уживає терміни «народ російський» та «російська земля»[48]. Такий ужиток здобув особливу популярність за часів Петра Могили. У віршах, написаних 1633 року з нагоди його в'їзду в столицю, були численні згадки про «Ро́ссію»[49]. Невідомий автор польськомовного панегірика на честь Могили «Mnemosyne sławy, prac i trudów» назвав його «російським Тебом» («Feb rossyjski») і звеличував за захист «милої Росії» («miła Rossyja»), що нагадує згадки польських авторів про «милу Польщу» («miła Polska»)[50]. «Россія» Петра Могили напевно охоплювала землі Київської митрополії, але не московські території, які офіційно отримали таку назву за Пєтра I. Крім того, у віршах, складених у канцелярії Богдана Хмельницького наприкінці 1649 року, польсько-литовську Русь називали «Росією», а її мешканців «росіянами»[51]. Хоча в листуванні з Москвою Могила титулував себе «митрополитом Малої Росії», в інших випадках він використовував титул «митрополит всієї Росії». Це стосується і його наступника на митрополичому престолі Сильвестра Косова, якого у віршованих епітафіях називали головою «всея Россіи», і саме «Россія вся» оплакувала його кончину[52].

Традиція, яку започаткував Могила, – застосовувати термін «Россія» здебільшого, а то й винятково до земель Київської митрополії – поновилася після Руїни разом із відродженням Київської колеґії за гетьмана Івана Самойловича (1672–1678), який повернувся до практики реґулярних пожертвувань на її користь[53]. Павло Баранецький, автор опублікованого 1687

---

[47] Див.: *Акты, относящиеся к истории Западной России*, т. IV, С.-Петербург, 1854, с. 47–49.

[48] Див. уривки з «Треносу» у кн.: *Roksolański Parnas*, ч. 2, с. 64–84, зокрема с. 78.

[49] В одній зі строф говорилося: «Маєш, Россія, юж тепер отмѣну / Фортуны, маєш триумфу годину: / Ото прав твоих Петр [Могила] єст оборона, / Тарча Сіона» (див.: *Українська поезія. Середина XVII ст.*, с. 63).

[50] Див.: «Mnemosyne sławy, prac i trudów», у кн.: *Roksolański Parnas*, ч. 2, с. 123–134, тут: 128. Польщу названо «mila Polska» у: «Rozprawa. Przygody starego żołnierza», *Roksolański Parnas*, ч. 2, с. 47–58, зокрема с. 47.

[51] Див.: *Українська поезія. Середина XVII ст.*, с. 102.

[52] Там само, с. 68, 94–95.

[53] Про підтримку Київської колеґії від гетьманів Самойловича і Мазепи див.: George Gajecky, «The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate», *Harvard Ukrainian Studies* 8, № 1/2 (June 1984), с. 81–92, зокрема с. 87–89.

року польськомовного панегірика «Trybut» на честь Самойловича, не тільки згадував «пам'ятки Могили» («Mohiły pamiątki») і «Могилянську музу» («Mohileańska muza»), але й у дусі часів Петра Могили використовував терміни «Rossyja» і «Rossyjacy» на позначення руських земель та їхнього населення[54]. Майбутній очільник імперської Церкви у польськомовному вірші «Полярна зоря російського неба» («Arctos caeli Rossiaci», 1690) теж писав про «Могилиних муз» («Mohiły muzy») і вживав «Rossyja» та «Rossiaci» щодо руських (немосковських) земель і народу[55]. А Варлаам Ясинський (1690–1707), титулував себе не просто митрополитом Київським і Малої Росії, а «митрополитом Київським і всієї Росії» або «митрополитом києво-російським»[56].

До термінології, зіпертої на слові «Россія», вдавалися у своїх латиномовних творах і вишколені у Києві козацькі автори. Приміром, укладачі латинських «Pacta et Constitutiones» (1710) на позначення України й українців використовували такі терміни, як «patriam Rossiacam», «gente Rossiaca», «filiis Rossiacis» та «liberam Rossiacam»[57]. Застосування цих термінів щодо України стає особливо очевидним у посиланнях на Київ як митрополичий центр «Россії» щодо інших українських міст: «Metropolis Urbs Rossiae, Kiiovia, caeteraeque Ucrainae civitates» (XXV). Терміни «Україна» й «український» (Ucraina, Ucrainensibus) часто вживали в тексті цього документа як синоніми термінології, що базувалася на слові «Россія». Це ж стосується термінів, похідних від етноніма «Roxolani»: «Roxolana patria nostra» (XXVI), «incolis Roxolanis» (XXIX), «Roxolane patriae, Matris Nostrae» (XXXII) тощо. Термін «Parva Rossia» (Мала Росія) трапляється в «Pacta» лише двічі: одного разу щодо юрисдикції Церкви, а другого – щодо вітчизни козацтва («Parva Rossia, patria nostra»). На позначення північного сусіда автори «Pacta» послуговувалися термінами «Moscovitico Imperio» та

[54] Див.: Paweł Baraniecki, «Trybut», у кн.: *Roksolański Parnas*, ч. 2, с. 319–326.

[55] Див.: Stefan Jaworski, «Arctos planet herbowych», у кн.: *Roksolański Parnas*, ч. 2, с. 331–334; неповний укр. пер. Віталія Маслюка див. у кн.: *Антологія української поезії:* у 6 т, т. 1, *Твори поетів XI–XVIII ст.*, Київ, 1984, с. 214–218 («Арктос небесний Руський»).

[56] Щодо першої форми титулування, див.: Г. Д. Филимонов, «Очерки русской христианской иконографии. 1: София Премудрость Божия», *Вестник Общества древне-русского искусства* [при Московском публичном музее], вып. 1 (1876). «Києво-російським» митрополитом Ясинського названо в тексті епітафії новгород-сіверському архимандриту, яку сам Ясинський і написав (див.: Самійло Величко, *Літопис*, пер. Валерій Шевчук, т. II, Київ, 1991, с. 593).

[57] Див. латинський ориґінал «Pacta et Constitutiones» у кн.: *Конституція української гетьманської держави*, Київ, 1997, с. iv, vi, viii, x, xi, xii, xiii і далі. Подальші посилання на текст «Pacta» подано в дужках в основному тексті.

«iugo Moscorum»[58]. Якщо тогочасною канцелярською українською мовою козацькі еліти називали свою вітчизну Малоросією, а не «Россією», то «піднесеними» мовами, як-от латиною, вони віддавали перевагу етнонімам, базованим на терміні «Россія», а не на термінах «Україна» («Ucraina») або «Мала Росія» («Parva Rossia»).

На схилку XVII століття «Россія» міцно утвердилася в київських текстах як термін на позначення руських земель загалом. Попри вплив могилянської традиції на використання цього терміна в київських церковних колах, «Росія» могилянських авторів 1630–1640-х років за географічним змістом вельми відрізнялася від «Росії» київських письменників останніх десятиліть цього ж століття. Як уже було зазначено, на кінець XVII століття територія, що перебувала під юрисдикцією Київської митрополії, скоротилася до кордонів Київської єпархії. Так само «Росія» київських письменників стала обмежуватися територією Гетьманщини – ця обставина дала киянам змогу зображувати гетьмана Мазепу як світило «Росії». Мова про трагікомедію «Владимир» (1705) з пера Теофана Прокоповича, ректора Києво-Могилянської академії й одного з чільних ідеологів пєтровської доби[59]. У пролозі до твору спадкоємцем усеросійської спадщини Володимира Великого названо гетьмана Мазепу, а не царя Пєтра. Саме Мазепі, на думку Прокоповича, «строєніє сего отчества Владимирового по царю от бога врученно єсть, і Владимировими ідяй равними єму побідами, равною в Росії икономією, лице єго, яко отческоє син, на тебі показуєш»[60]. Згідно з Прокоповичем, Володимирову вотчину Бог дарував не цареві, а через царя Мазепі. Тож не дивно, що Прокопович зараховував Мазепу до «славою цвітущих російських світил»[61].

---

[58] Українська версія «Pacta», яку досі точно не датовано, уникає терміна «Россія» щодо України, натомість віддає перевагу терміну «Малая Россія». Проте так само не вжито термін «Россія» і щодо Росії чи Російської держави, яку названо «Г[осу]д[а]рство Московское».

[59] Біографію Прокоповича див. у: И. Чистович, *Феофан Прокопович и его время*, С.-Петербург, 1868; H.-J. Härtel, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, Würzburg, 1970; Валерия Ничик, *Феофан Прокопович*, Москва, 1977; Валерія Нічик і М. Д. Рогович, «Про неточності в життєписах Ф. Прокоповича», *Філософська думка*, 2 (1975), с. 117–127; James Cracraft, «Feofan Prokopovich and the Kyivan Academy», у кн.: *Russian Orthodoxy under the Old Regime*, ред. R. Nicholas, T. Stavrou, Minneapolis, 1978, с. 44–64. Про роль Прокоповича у плануванні та реалізації церковної реформи див.: James Cracraft, *The Church Reform of Peter the Great*, London – Basingstoke, 1971.

[60] Див.: «Владимир. Трагикомедия», у кн.: Феофан Прокопович, *Сочинения*, ред. И. П. Еремин, Москва, 1961, с. 149–205, зокрема с. 152.

[61] Там само. Про образ Мазепи в тогочасних панегіриках див.: Лидия Сазонова, «Гетман Мазепа как образ панегирический: из поэтики восточнославянского барокко», у кн.: *Mazepa*

Чи можна вважати, що наполегливе використання в авторів із Київської академії термінології, зіпертої на терміні «Росія», відбивало їхнє бажання наголосити рівність статусу із Москвою і водночас забезпечити Києву автономію від центру? Хоча такої можливости не можна відкидати, з ретроспективного погляду далеко очевиднішим є те, що ця практика полегшила інтеґрацію київського духівництва та його протонаціонального дискурсу в імперську церкву та дискурс. Чітку вказівку на це знаходимо в проповіді, яку Прокопович виголосив у присутності Пєтра I в липні 1706 року, себто за рік по написанні «Владимира», з нагоди царевого візиту до Києва. Звертаючись до Пєтра, Прокопович називав його «царем і правителем всієї Росії» та «істинним спадкоємцем» Володимира[62]. 24 липня 1709 року, невдовзі після Полтавської битви, Теофан Прокопович, на той час префект Києво-Могилянської академії, зустрічає царя-тріюмфатора в київському соборі святої Софії проповіддю «Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе»: він вітає «всероссийского монарха» з великою перемогою, звеличує «воинство российское» і застерігає Росію від таких зрадників вітчизни (*«отечества»*), як переможений гетьман Іван Мазепа[63].

Дві «Росії» Теофана Прокоповича

Ліпшого джерела для вивчення трансформації давніх ідентичностей і формування нових лояльностей серед київських еліт Російської імперії, ніж проповіді й твори Теофана Прокоповича, одного з провідних речників нової Росії, годі й шукати. Його твори відображали процес формування нової всеросійської імперської ідентичности і допомагали витворити нові політичні та культурні лояльності для її еліт. Прокоповичеві проповіді не тільки кидають світло на конструювання нових лояльностей, яким займалися політичні еліти імперії, а й привертають великий інтерес як особливий літературний жанр, що був одним із найефективніших транслято-

and His Time: History, Culture, Society, ed. Giovanna Siedina, Alessandria, 2004, с. 461–487; Rostysław Radyszewski, «Hetman Mazepa w polskojęzycznych panegirykach Jana Ornowskiego i Filipa Orłyka», у кн.: *Mazepa and his Time*, с. 489–502; Serhij Jakowenko, «Panegiryk *Krzyż. Początek mądrości*... i mecenacka działalność Mazepy w Czernihowie», у кн.: *Mazepa and his Time*, с. 517–527.

[62] Див.: Прокопович, *Сочинения*, с. 23–38; англ. пер. цитовано за: Cracraft, «Prokopovyč's Kiev Period Reconsidered», с. 149–150.

[63] Текст «Слова...» див. у кн.: Феофан Прокопович, *Сочинения*, с. 23–38.

рів ідей еліти ширшим верствам суспільства. Завдяки цьому ми маємо змогу робити деякі обережні висновки щодо їх поширености серед населення загалом[64].

Як «Росія» Прокоповича до Полтавської битви відрізнялася від його ж «Росії» після 1709 року? Відповісти на це запитання можна, зіставивши те, як він використовує цей термін у трагікомедії «Владимир», присвяченій гетьманові Мазепі, та в проповіді з нагоди полтавської перемоги, виголошеної в присутності Пєтра I в липні 1709 року. Спершу з'ясуймо географічні межі Прокоповичевої Росії в 1705 році. В епілозі до трагікомедії важливими центрами його Росії постають Київ і Дніпро, Києво-Печерська лавра та Могилянська академія, але «Росія» не обмежується самим столичним містом. Прокопович в епілозі також висловлював радість із приводу відновлення Переяславської єпархії, тим самим розширюючи кордони своєї Росії на це місто і єпархіяльний центр, який підпорядковувався київській митрополії. Непряма згадка про митрополита Варлаама Ясинського підтверджує думку, що, пишучи про Росію, Прокопович фактично мав на увазі територію Київської митрополії. Як уже було зазначено, «російським світилом», про яке Прокопович опосередковано згадував у пророцтві святого Андрія, був гетьман Іван Мазепа, чиї чесноти він розглянув набагато детальніше, ніж чесноти самого митрополита. «Над всіми же сими храминами, – писав Прокопович про церкви й споруди Києва та Переяслава, – зиждитель Іоанн [Мазепа] славимий начертан зрится»[65]. Тож можна впевнено припускати, що Прокоповичева Росія охоплювала не лише терени Київської митрополії, яка на початок XVIII століття істотно зменшилася, а й решту Гетьманщини: приміром, Чернігівську єпархію, що становила невилучну частину козацької держави. Говорячи про «Росію», Прокопович насамперед мав на увазі ці землі, які були домівкою для «російських» церков. У трагікомедії студентів Київської академії названо «благородними російськими синами», а глядачів, які відвідали виставу «Владимир», – людьми «російського роду».

Чи не був Прокопович одиноким київським інтелектуалом, який обмежував поняття «Росія» територією Київської митрополії або Гетьманщи-

---

[64] Про роль проповідей у популяризації політичних ідей в Англії див.: T. Claydon, «Sermons, the "Public Sphere", and the Political Culture of Late-Seventeenth Century England» у кн.: *The English Sermon Revised: Religion, Literature, and History 1600–1750*, ed. Lori Anne Ferrell, Peter McCullough, Manchester, 2000, с. 208–234; див. також: James Cracraft, «Feofan Prokopovich: A Bibliography of His Works», *Oxford Slavonic Papers* 8 (1975), с. 1–36.

[65] Прокопович, *Сочинения*, с. 206.

ни? Сам факт, що він зробив це в трагікомедії, яку прилюдно ставили в Києві, свідчить, що він уживав цей термін і тлумачив його значення відповідно до вжитку, який був звичним для тогочасних освічених кіл Гетьманщини. Прокопович не пропонував тут нічого особливо нового, як засвідчує написаний того ж 1705 року, коли з'явився і «Владимир», панегірик Мазепі з пера Яна (Івана) Орновського. Мазепу тут названо «російським Камілом» («swego Kamilla Rossija wynosi»)[66].

Зовсім інакший образ Росії постає з Прокоповичевих творів, написаних після Полтавської битви. Як і в трагікомедії «Владимир», у проповіді, присвяченій перемозі Пєтра, він часто звертається до Росії як до свого співрозмовника. Говорячи про військові звитяги царя, Прокопович вигукує: «О силы, о славы твоея, Россио!» – і закликає її святкувати полтавську перемогу: «Торжествуй, о Россие!»[67]. Росія з полтавської проповіді має інші географічні межі, ніж Росія з трагікомедії. Згадуючи в проповіді про перемоги російських військ, Прокопович заявляє: «Вся, яже многим градом и народом отъяша, дароваху России»[68]. В іншому місці проповіді перераховано землі, які Росія отримала за свої військові звитяги. А ось як Прокопович описує географічні межі влади російського монарха:

> Начен от реки нашей Днепра до брегов Евксиновых на полудне, оттуду на восток до моря Каспийскаго или Хвалинскаго, даже до предел царства Персидскаго, и оттуду до далечаших пределов едва слухом ко нам заходящаго царства Китаехинскаго, и оттуду на глубокую полунощь до Земли новой и до брегов моря Ледовитаго, и оттуду на запад, до моря Балтицкаго, – даже паки долгим земным и водным протяжением прийдеши к помянутому Днепру. Сия бо суть пределы монарха нашего[69].

У проповіді сказано, що «пределы» царства монарха – це також кордони «Российской монархии», «Российского государства», а отже, Росії. Тож у полтавській проповіді Прокопович відходить від попереднього застосування цього терміна щодо київського церковно-адміністративного утворення або козацького державного утворення і закріплює його за територією всієї Московської держави, яка охоплює й Гетьманщину.

[66] Див.: Jan Ornowski, «Muza Roksolańska», у кн.: *Roksolański Parnas*, ч. 2, с. 377–394, зокрема с. 380.
[67] Прокопович, *Сочинения*, с. 31, 34.
[68] Там само, с. 33.
[69] Там само, с. 24–25.

Оскільки термін «Росія» в проповіді 1709 року закріплено за всім простором, підвладним цареві, зе́млі, що їх у трагікомедії Прокопович називав «Росією», тепер отримують назву «Мала Росія». Цього терміна не було в п'єсі[70]. Згідно з проповіддю, Мазепа запросив Карла XII у Малу Росію: «Коварным наущением и тайным руководительством от проклятаго зменника воведен есть внутр самую Малую Россию»[71]. Саму територію Малої Росії «служители диавольскии» збиралися очистити від православної віри, запровадивши натомість церковну унію – це було типове звинувачення проти Мазепи в російській пропаґанді 1708–1709 років, яке Прокопович у належний спосіб повторив у своїй проповіді[72]. Ось так Росія трагікомедії перетворилася на Малу Росію проповіді, а терміни «Росія» та «російський» почали вживати на позначення східнослов'янських утворень. Проповідь називає Пєтрову армію, яка стояла під Полтавою і до складу якої входили козацькі полки, *«российским воинством»*, не відрізняючи козаків від реґулярних московських полків. Вислід битви став причиною для *«общей всероссийской радости»*[73]. Ця формула передбачає, що мешканці Малої Росії раділи перемозі так само, як монарх і все його царство.

Різним у творах Прокоповича за 1705 і 1709 роки було не тільки окреслення територіяльних меж Росії, а й трактування її зв'язку з персоною царя. У «Владимирі» Росія постає автономною від монарха, ба навіть повністю незалежною, пов'язаною з ним через гетьмана. А в проповіді 1709 року це вже державне утворення, напряму пов'язане з персоною монарха. Згадуючи епізод Полтавської битви, коли ворожа куля влучила в царевого капелюха, Прокопович пише, що «ея же [Пєтрової голови] вредом вся бы повредилася Россия»[74]. На думку Прокоповича, Росія була благословенною,

---

[70] У тексті проповіді спадщина св. Володимира, яку, згідно з трагікомедією «Владимир», Мазепа отримав від Бога через царя, стає реґіоном, що його Мазепі дав уже сам цар. Тому Прокопович звинувачує Мазепу в намірі «наступити на царство того, от него же приять область, некиим царствам равную» (там само, с. 28).

[71] Там само, с. 26.

[72] Там само, с. 37. «Святая же православно-кафолическая вера, юже от Малой России служители диавольскии изгнати хотяху, и во иныя страны благополучне простретея».

[73] Там само, с. 23.

[74] Там само, с. 31. Прокопович зображує царя Пєтра як голову, поранення або смерть якої завдасть шкоди всьому тілу. Ця аналогія близька до характеристики, яку дав Петрові Могилі Йосип Калімон у віршах на погреб Могили під назвою «Żal ponowiony». Калімон пише: «Śmierć w moją głowę strzałą uderzyła. / Piotr mi był głową, Piotra śmierć zraniła, / Piotr mi był głową: co się głowie staje, / Od głowy członkom innym się podaje» [«Смерть моїй голові стріла спричинила, / Петро – моя голова; Петра смерть вжалила, / Петро – моя голова: а що голові буде, / Те від голови все тіло погубить»], – див.: *Roksolański Parnas*, ч. 2, с. 200.

що мала такого царя, як Пьотр («О благополучная о царе твоем Россия!»). Росія буцімто переживала змішані почуття, спостерігаючи, як Пьотр безпосередньо рветься в гущу бою. Вона раділа і боялася: «Возрадовася и купне вострепета Россия, узревши сие»[75]. У віршах, доданих до проповіді, Прокопович заохочував Росію славити царя: «Тебѣ же, монархо державный, / Что в дар твоя Россия принесет и кия / Воспоет пѣсни?»[76]. Так Росія проповіді 1709 року не тільки змінила свої кордони, але й утратила контекстуальну автономію і абсолютну пріоритетність в ієрархії соціяльних, релігійних і політичних лояльностей, яку мала в трагікомедії «Владимир». Зрада монарха в цьому контексті була рівноцінною зраді Росії. Саме в такій ганебній ролі Мазепа, світило Росії з трагікомедії «Владимир», постає в проповіді 1709 року. «Лжет бо, сыном себе российским нарицая, враг сий и ляхолюбец. Хранися таковых, о Россио, и отвергай от лона твоего»[77].

Прокопович був не одиноким письменником і проповідником, який події під Полтавою розглядав крізь усеросійську призму. Ще один продукт київської освіти, митрополит Стефан Яворський, приурочив подіям 1708–1709 років у Гетьманщині не тільки хвалебні проповіді, а й вірш про зраду Мазепи («In vituperium Mazepae»), у якому колишнього гетьмана зображено як отруйного та лукавого змія-відступника. Побудований як плач матері-Росії, що осуджує зрадливого сина, вірш написано від імені всієї Росії, і то немає жодних сумнівів, яку саме Росію автор має на увазі[78]. В іще одному творі про події 1708–1709 років, «Слові про перемогу над королем шведським», Яворський створює образи Православної церкви та Росії, які співають гімни на честь Пєтра. Яворський, як і Прокопович, уважав Мазепу за зрадника цілої Росії, а не тільки малоросійської вітчизни. Проте він опинився у замішанні – чим була царева держава: «російським» чи «великоросійським» утворенням? Простої відповіді не існувало, тому Яворський, ведучи мову про царську державу, застосовував обидві назви[79]. Вживаю-

---

[75] Прокопович, *Сочинения*, с. 29, 31.

[76] Там само, с. 213.

[77] Там само, с. 28.

[78] Див. вірш у кн.: *Проповеди Блаженныя памяти Стефана Яворского*, ч. 3, Москва, 1805, с. 241–249. Про те, як Яворський наклав анатему на Мазепу за наказом Пєтра, див.: Giovanna Brogi Bercoff, «Mazepa, lo zar e il diavolo. Un inedito di Stefan Javorskij», *Russica Romana* 7 (2000), с. 167–188; Елена Погосян, «И. С. Мазепа в русской официальной культуре 1708–1725 гг.», у кн.: *Mazepa and His Time*, с. 315–332, зокрема с. 316–318.

[79] Текст «Слова...» див. у кн.: *Проповеди Блаженныя памяти Стефана Яворского*, ч. 3, с. 299–302. Окрім того, Росія постає головною координатою в тексті відправи на честь полтавської перемоги, яку атрибутують Теофілактові Лопатинському (1711). Про появу тексту

чи термін «Росія», Яворський надавав йому ширшого, «всеросійського» значення, чим також докладався до виникнення плутанини, спричиненої нерозбірливим використанням одного слова на позначення і російської держави, і козацької України. Якщо світські еліти Гетьманщини, пишучи руською, польською або російською мовами, чітко відрізняли свою вітчизну – Україну, або Малу Росію – від Московії, яку дедалі частіше називали Великою Росією, то в київських поезіях і проповідях, написаних в урочистому стилі, зберігалася давня могилянська традиція використовувати термін «Россія» так, наче за межами Київської митрополії не було ніякої іншої Росії. Підмінюючи значення цього терміна, Яворський, а надто Прокопович, відкривали шлях для зміщення лояльности (а отже, ідентичности) від Гетьманщини та її церковних і цивільних установ до російського царя та його держави.

Упродовж більшої частини своєї петербурзької кар'єри Прокопович наполегливо просував ідею однієї об'єднаної російської нації, на означення якої використовував терміни *«российский народ»*, *«российский род»*, *«россияне»* та *«российстии сынове»*. Як і багато його сучасників, Прокопович уживав термін «народ» у двох значеннях. Перше охоплювало все населення царських володінь. Зазвичай Прокопович говорив і писав про «народ» як спільноту, що мала бути вдячною своєму правителеві, до головних турбот входили її щастя і процвітання. Найчастіше, коли Прокопович говорив про «народ» у цьому першому розумінні, він мав на увазі еліти суспільства, але інколи і «простий народ», що його утворювали нижчі соціяльні прошарки[80]. Друге значення терміна «народ» стосувалося етнокультурної та політичної організації світу, який складався з націй, держав, країн і царств. Усі ці терміни Прокопович застосовував узаємозамінно (тому для нього Казанський ханат був *«народом»*[81]). В окремих випадках Прокопович на позначення «народу» як суб'єкта міжнародних відносин уживав термін *«нация»*[82]. У Прокоповичевих проповідях трапляються також згадки про чужоземні (*«иностранные»*) та російські (*«российстии»*) народи, але пе-

---

відправи на замовлення Пєтра I та її подальшу долю див.: Погосян, *Петр I*, с. 177; Погосян, «И. С. Мазепа», с. 327–328.

[80] Приклади використання терміна «народ» у значенні соціяльної категорії у проповідях Прокоповича за 1709–1725 роки див. у: Прокопович, *Сочинения*, с. 25, 36, 38, 43, 44, 46, 47, 83, 98, 102, 138.

[81] Там само, с. 24.

[82] Там само, с. 133. Тут Прокопович використовує термін «нація», щоби позначити чужоземну державу на противагу «нашему отечеству».

реважно він писав таки про один російський народ[83]. На його погляд, світ складався з політичних спільнот (народів-націй), а в Росії був тільки один російський народ-нація. Славенороссійська нація автора «Синопсису», яку неясно прив'язували до ширшого слов'янського світу, поступалася місцем народові-нації, який головною мірою було означено кордонами Московської держави. Такий погляд добре узгоджувався зі світобаченням Самуеля Пуфендорфа, чиї твори в перекладі киянина Гавриїла Бужинського на вельми слов'янізовану російську мову добре знав Прокопович[84].

У проповіді 1709 року на честь полтавської перемоги Прокопович використовував термін «народ» (*«народы»*, *«языци»*) лише на позначення чужоземних країн або тих, що їх завоювали московські монархи. Він не згадував ані великоросійського, ні малоросійського народів або російського народу-нації, натомість говорячи про російське військо (*«воинство»*) чи потугу (*«силы»*)[85]. Якщо він усе-таки послуговувався словом «народ» щодо мешканців царських володінь, то лише на позначення цілої людности, загалу, який або правив за об'єкт Мазепиних інтриґ (піднісши руку на свого пана, Мазепа «смущением поколебал народ»), або пив «свыше данное [...] вино радости» з нагоди полтавської вікторії[86]. Ця людність набула набагато виразніших етнокультурних ознак у першій проповіді, яку Прокопович ви-

[83] Рідкісний приклад використання у Прокоповича терміна *«российстии народы»* див.: там само, с. 57. Якщо говорити про інших авторів, то московський патріярх Адріан уживав слово «народ» у множині на позначення підданців царя (див., приміром, його лист від 19 травня 1696 року до Пєтра у кн.: *Письма императора Петра Великого к брату своему Царю Иоанну Алексеевичу и патриарху Адриану*, С.-Петербург, 1788, с. 18–23, зокрема с. 19). У тексті служби, що її після Полтавської битви відправив, імовірно, ще один киянин, згадуваний уже Теофілакт Лопатинський, також проводилося розмежування між *«окрестными»* і російськими «народами».

[84] Див.: Cracraft, *The Petrine Revolution in Russian Culture*, с. 212–216. Зацікавлення тогочасного суспільства слов'янським походженням Московської держави проявилося у позначеному сильним церковнослов'янським впливом російському перекладі праці далматинського вченого і бенедектинського абата з Дубровника Мавро Орбіні з історії слов'ян («Книга историография початия имене, славы и разширения народа славянского, и их цареи и владетелеи под многими имянами, и со многими царствиями, королевствами, и провинциами. Собрана из многих книг исторических, чрез господина Мавроурбина архимандрита Рагужского», зазвичай коротко – «Слов'янське царство», 1722). Для нас цікаво те, що автор передмови до книжки – той-таки Теофілакт Лопатинський – скористався «Синопсисом», аби спростувати деякі прокатолицькі твердження Орбіні (там само, с. 217–219). Про Орбіні та його працю див.: Giovanna Brogi Bercoff, *Królestwo Słowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, Izabelin, 1998, с. 43–98.

[85] Див.: Прокопович, *Сочинения*, с. 24, 26, 29–30, 33–36, 38.

[86] Там само, с. 35–36.

голосив після переїзду до Петербурґа в жовтні 1716 року. У «Слові похвальному», приготованому до першого дня народження царевого сина Пєтра Пєтровіча, київський проповідник закликав *«российский народ»* святкувати народження царевого сина, говорив про *«российстий род»* часів Боріса Ґодунова і звертався до своїх слухачів *«россияне»*[87]. Пізніше Прокопович часто використовуватиме ці терміни в проповідях і творах петербурзького періоду. Він не захотів розглядати справу Мазепи як конфлікт між двома різними народами-націями і відтворив свої погляди на неї як на внутрішньоросійську справу в «Слові на похвалу... пам'яті Пєтра Великого» (червень 1727 року), в якому підсумував головні події та здобутки Пєтрового царювання. У цьому творі *«измену»* Мазепи було розглянуто поруч із Донським і Астраханським повстаннями як внутрішньоросійські негаразди (*«терзания»*)[88].

Прокопович майже ніколи не сприймав Росію як багатонаціональну чи багатоетнічну державу. Здебільшого він уникав терміна «імперія» на позначення Росії, віддаючи перевагу термінам «держава» або «монархія». В такий спосіб на посутньо імперську державу він накидав поняття етнічно та релігійно однорідного російського (руського) народу, яке київські вчені XVII століття викшталтували щодо своїх земель. У цієї київської «Россії» не було «російського монарха», і Прокопович знайшов досконале втілення київської православної мрії про власного монарха в перетвореній і перейменованій Московії Пєтрових часів. Ця стратегія посприяла виходу Росії на шлях модерного націєтворення, а Прокопович став невтомним будівничим і поширювачем національного образу Російської імперії.

У пошуках вітчизни

У проповідях і творах, написаних після Полтавської битви, Прокопович часто називає Росію «вітчизною» (*«отечеством»*). До цього терміна він удавався і раніше: ще в трагікомедії використовував одну з його форм – *«отчество»* – на позначення Володимирової спадщини, яку перейняв Мазепа[89]. Проте після 1709 року Прокопович використовує слово *«отечество»*, щоб передати інше поняття, зіперте на латинському

[87] Текст «Слова похвального» див.: там само, с. 38–48.

[88] Див. текст «Слова на похвалу... памяти Петра Великого»: там само, с. 129–146, зокрема с. 133.

[89] Прокопович, *Сочинения*, с. 152.

«patria» – терміні, тісно пов'язаному з розвитком патріотизму й протонаціоналізму в ранньомодерній Європі. Уживання «вітчизни» як синоніма «patria» не було новиною для московського політичного дискурсу, але Прокопович одним із перших оголосив відданість вітчизні однією з найвищих громадянських чеснот[90].

Поняття «вітчизни» у Прокоповичевих творах було так само розмитим, як і поняття «Росії». Де проходили кордони вітчизни для нього та його «співвітчизників» киян? Де вона починалася і закінчувалася? Щоб відповісти на це питання, нам варто розглянути, яку роль це поняття відіграло в ідеологічному протистоянні, або, словами одного дослідника цього періоду, у «війні маніфестів» між Мазепою та Пєтром, що передувала Полтавській битві[91]. Цар, який до переходу Мазепи на бік шведів восени 1708 року рідко або й ніколи не використовував цей термін в офіційних документах, у зверненнях до козаків тепер поставав як істинний оборонець їхньої вітчизни і малоросійської нації[92]. В указі від 28 жовтня 1708 року, виданому відразу після отримання звістки про перехід Мазепи[93], цар зображував гетьманів учинок як зраду присяги на особисту вірність. Окрім звинувачення гетьмана в зраді, Пьотр використав іще два інших арґументи. Перший стосувався умов установлення московського протекторату над Гетьманщиною за Богдана Хмельницького. Згідно з цими умовами, цар брав на себе обов'язок захищати «Малу Росію» від польської загрози православ'ю. Тепер же, коли польський король Станіслав Лєщинський допомагав Карлові XII у війні проти Московії, Пьотр сповна скористався цим мотивом. Він звинуватив Мазепу в спробі підпорядкувати «малоросійський край» полякам і перевести православні церкви в унію. Як захисник «малоросійсь-

---

[90] Мабуть, уперше це значення терміна *«отечество»* з'являється в текстах XV століття, напряму пов'язане з болгарським культурним впливом; див. аналіз використання термінів *«отчина»* і *«отечество»* у кн.: Колесов, *Мир человека в слове древней Руси*, с. 242–246.

[91] Тексти царевих грамот, а також листів Пєтра, Мазепи й Алєксандра Мєншикова див. у: *Письма и бумаги императора Петра Великого*, в 19-ти тт., т. VIII, вып. 1, Москва – Ленинград, 1948, № 2760–2794, с. 238–261; Олександр Рігельман, *Літописна оповідь про Малу Росію та її народ і козаків узагалі*, Київ, 1994, с. 531–574 (репр. вид. 1847 року «Летописное повествование о Малой России»); Соловьев, *История России*, кн. 8, Москва, 1962, с. 240–252. Аналіз «війни маніфестів» див. у: Bohdan Kentrschynskyj, «Propagandakriket i Ukraina, 1708–1709» у кн.: *Karolinska Förbundets Årsbok*, Stockholm, 1958, с. 181–224.

[92] Див. аналіз цього термінологічного нововведення Пєтрової пропаґанди у кн.: Greenfeld, *Nationalism*, с. 195–196.

[93] Текст Пєтрового указу від 28 жовтня 1708 року див. у: *Письма и бумаги императора Петра Великого*, т. VIII, вып. 1, № 2771, с. 244–245; Рігельман, *Літописна оповідь*, с. 531–532.

кого краю» цар проголошував свій рішучий намір запобігти поневоленню і зруйнуванню Малої Росії та оскверненню церков Божих. Інший мотив, до якого вдався Пьотр, щоб здискредитувати опонента, стосувався образу московського царя як захисника «малоросійського народу» від надужиття владою з боку козацької адміністрації. Звинувачення в зраді царських інтересів та кривдженні Війська Запорозького й «народу малоросійського» входило до переліку причин, які наводила Москва, усуваючи 1687 року з посади гетьмана Мазепиного попередника Івана Самойловича[94]. Тепер настала Мазепина черга бути звинуваченим у стягуванні несправедливих і тяжких податків із «малоросійського народу» заради власного збагачення. У тій чи тій формі всі ці три мотиви фігурували й розвивалися в численних маніфестах і грамотах, які Пьотр видавав наприкінці жовтня – на початку листопада 1708 року[95].

Уперше Пьотр вжив термін «вітчизна», напевно, в указі від 6 листопада 1708 року, що був, безперечно, найрозлогішим документом, у якому він доводив свою правоту у справі з гетьманом. Його написано у відповідь на листи Карла XII і Мазепи до «малоросійського народу», що їх перехопили царські війська. У Пєтровому указі було зроблено спробу здискредитувати Карла XII й Мазепу як ворогів «малоросійського народу», які мали намір визискувати Україну економічно, а потім передати її Польщі або встановити самодержавну владу Мазепи, запровадити лютеранство й унію, щоб знищити православ'я. На підтвердження цих заяв було наведено факти спустошення окупованих територій та грабежу православних церков Білорусі, що їх чинили шведські війська[96]. Окрім того, Пьотр запевняв, що стародавніх

---

[94] Текст царевої грамоти від 3 грудня 1690 року до чернігівського полковника Якова Лизогуба див.: там само, с. 501–502.

[95] Див. цареві листи за цей період: там само, с. 531–535. Ідею кривди, які Мазепа завдав своєму народові, аби заручитися підтримкою «простолюду» і довести, що гетьман діє заради власної вигоди, а не для добра України, Пєтру підказав Мєншиков 26 жовтня в тому ж листі, в якому він повідомляв царя про Мазепину «зраду». Див.: Соловьев, *История России*, кн. 8, с. 244. Про Пєтрове звинувачення Мазепи у зраді та суперечливі інтерпретації обома супротивниками Переяславської угоди див.: Orest Subtelny, «Mazepa, Peter I, and the Question of Treason», *Harvard Ukrainian Studies* 2, № 2 (June 1978), с. 158–183.

[96] Поглиблюючи теми, започатковані в першому указі, цар та його помічники водночас розуміли, що мусять відреаґувати на звинувачення, що їх висунув проти них противник. У маніфестах, які видали Карл XII і Мазепа, стверджувалося, зокрема, що Пьотр листувався з папою римським, аби замінити у своєму царстві православ'я на католицтво. Інші закиди стосувалися характеру війни, яку Пьотр вів зі Швецією, порушення з його боку стародавніх привілеїв і вольностей «малоросійського народу» та грабежу й спустошення власности українців, що їх чинили великоросійські війська. У відповідь на це Пьотр перерахував причини,

прав, які цар надавав Малоросії за Богдана Хмельницького, жодного разу не було порушено. Він стверджував, що Москва нічого не взяла з Малоросії і що «никоторый народ под солнцем такими свободами и привилиами и лехкостию похвалитися не может, как по нашей, царского величества, милости Малороссийский». На Мазепине звинувачення в тому, що цар розмістив війська в Україні, щоб повністю прибрати її під свій контроль по війні, Пьотр відповів, що не має наміру залишати великоросійські війська в українських містах після закінчення кампанії. Він стверджував, що війська вже покинули деякі міста, а солдатів, які займалися безчинством і кривдили населення, було страчено. Насамкінець цар закликав своїх підданців із «малороссийского народа» підтримати його зусилля заради визволення «отчизны своей» – «Малороссийского края»[97].

У листі до запорозьких козаків Пьотр не тільки обіцяв підвищити щорічну платню, яку отримує кожен курінь Січі, до 1500 рублів, а й висловлював сподівання, що козаки «за отчизну свою и за православную веру и за нас стоять и богоотступного изменника Мазепы прелестей слушать не будете»[98]. У грамоті від 21 січня 1709 року Пьотр зробив спробу підважити Мазепине твердження, нібито той хоче зробити Україну незалежною державою: цар заявив, що гетьман перекинувся на бік шведів не «для общей пользы народа Малороссийского и содержания вольностей их, и чтоб оному бы не быть ни под Нашею, ни под Польскою властию, но содержатися особливо свободному», а щоб віддати Україну в руки поляків. Пьотр закликав своїх малоросійських підданців не зважати на Мазепу та шведів, а підтримати великоросійські війська в їхній боротьбі з ворогом, «видя сию явную измену богоотступника Мазепы к предательству отчизны вашей в польское несносное ярмо намереваемую»[99]. Пьотр явно зміщував наголос, характеризуючи

які спонукали його до війни: потреба повернути колишні московські землі, звільнити церкви, що їх силоміць відібрали лютерани, та боронити царську честь, на яку буцімто посягнули шведський король та його посли. Огляд звинувачень на адресу Пєтра та його відповідей на них див. у: Соловьев, *История России*, кн. 8, с. 250–252.

[97] Текст цього указу див. у: *Письма и бумаги императора Петра Великого*, т. VIII, вып. 1, № 2816, с. 276–284;. Рігельман, *Літописна оповідь*, с. 539–545. У своїй грамоті Пьотр двічі згадував «*отчизну*». В обох випадках ішлося про «їхню» вітчизну, себто вітчизну малоросіян, які були адресатами його послання.

[98] Цит. за: Соловьев, *История России*, кн. 8, с. 250.

[99] Текст цієї Пєтрової грамоти див. у: *Письма и бумаги императора Петра Великого*, т. IX, вип. 1, № 299, с. 38–41; Рігельман, *Літописна оповідь*, с. 565–567. Про образ Мазепи в офіційному та приватному листуванні царя за осінь 1708 року – зиму 1709 року див.: Погосян, «И. С. Мазепа», с. 315–323.

Мазепин учинок вже не як зраду царя (а таким був головний мотив першої грамоти), а як зраду вітчизни. Не дивно, що в усіх відомих нам грамотах і листах Пьотр писав винятково про «вашу» (а не «нашу») вітчизну, чітко вказуючи, що *«отечество»* в його свідомості асоціювалося з особливим характером українського політичного дискурсу і не мало безпосереднього зв'язку зі «всеросійською» політичною культурою та лексикою[100].

Війна маніфестів між Пєтром і Мазепою впродовж місяців, які передували Полтавській битві, становить ідеологічне тло, на якому можна належно оцінити значення понять, ідей та образів, що їх використовував Прокопович у проповіді, виголошеній 24 липня 1709 року в присутності царя. Війна прямо зачепила Київську академію, адже всіх чужоземних (себто народжених за межами Гетьманщини) студентів місцевий московський воєвода за наказом царського канцлера вислав за польсько-литовський кордон[101]. Прокопович не міг не знати змісту принаймні деяких Мазепиних маніфестів та відповідей на них Пєтра і проросійського гетьмана Івана Скоропадського, зокрема у проповіді є згадка про Пєтрів маніфест до запорожців[102]. Прокопович явно розвивав деякі ідеї, висловлені в маніфестах, як-от мотив зради царя й вітчизни, яку вчинив Мазепа. Втім, попри незаперечні паралелі між проповіддю Прокоповича та маніфестами царя і нового гетьмана, між ним і його царським попередником в ідеологічній війні проти Мазепи були деякі важливі відмінності. Одна з найважливіших стосувалася уявлення про вітчизну, яку буцімто зрадив Мазепа. Якщо Пьотр мав на увазі малоросійську вітчизну, то Прокопович уважав за вітчизну, яку зрадив Мазепа, не Малоросію, а те, що Пьотр в одному з маніфестів назвав «Російською державою» (Прокопович загалом називав її «Росією»).

Поняття російської вітчизни, яке сконструював Прокопович, стало важливим ідеологічним нововведенням, бо не тільки передбачало потенційне переміщення лояльности «малоросійського народу» від Гетьманщини до «всеросійської» держави, а й упроваджувало новий об'єкт вірности для решти населення цієї держави. З погляду Прокоповича (на відміну від погляду Пєтра), під Полтавою не було ні малоросійських, ні великоросій-

[100] У листі до Фьодора Апраксіна від 30 жовтня 1708 року Пьотр пише про Мазепу так: «изменник и предатель своего народа» (див.: *Письма и бумаги императора Петра Великого*, т. VIII, вып. 1, № 2786, с. 253; Погосян, «И. С. Мазепа», с. 320).

[101] Соловьев, *История России*, кн. 8, с. 268.

[102] У грамоті від 26 травня 1709 року цар звинуватив запорозьких козаків, зокрема, у бажанні викликати «разорения отчизне своей, Малороссийскому краю». Текст грамоти див. у кн.: *Письма и бумаги императора Петра Великого*, т. IX, вип. 2, с. 907–914, зокрема с. 912.

ських військ – там дислокувалися лише російські війська; не існувало окремих малоросійської та великоросійської націй, а була лише єдина російська нація; Мала Росія і Велика Росія були не частинами однієї «всеросійської держави», а Малоросія поставала частиною ширшої Росії – нової вітчизни та нового об'єкта вірности для царевих підданців. Це нове джерело леґітимности було тісно пов'язано зі старим – особою царя, але відтоді цар мусив ділити своє місце на вершині ієрархії лояльностей із поняттям Росії як вітчизни. Назву «отець вітчизни», якою київські автори раніше величали Мазепу, відтепер, у зв'язку зі зміною політичних кордонів вітчизни, було закріплено винятково за персоною царя. Не дивно, що у проповіді 1709 року Прокопович звертався до Пєтра «отче отечества».

Чи був Прокопович одиноким, хто намагався перетворити Російську державу на національно означену вітчизну під назвою «Росія»? Мабуть, ні, але довести це завжди непросто. Одне зі свідчень того, що Прокопович мав могутнього союзника і протектора в цій справі – самого царя, знаходимо в тексті царевого наказу військам напередодні Полтавської битви. У цьому документі, помітно відходячи від духу попередніх маніфестів, Пьотр називав свою країну і «Росією», і «вітчизною». «Ведало бо российское воинство, – говорилося в тексті наказу, – что оной час пришел, который всего отечества состояние положал на руках их: или пропасть весма, или в лучший вид отродитися России»[103]. Проблема цього наказу полягає в тому, що ориґінальний текст не вцілів, а відома нині версія походить із рукопису «Історії імператора Пєтра Великого», приписуваної нікому іншому, як тому-таки Теофанові Прокоповичу[104]. На жаль, ми не можемо знати напевно, чи саме так звертався Пьотр до своїх військ перед боєм, уживаючи слова «Росія» та «вітчизна». Побутування терміна «вітчизна» в Московії та Російській імперії ще треба дослідити, але обидва слова виглядають цілком доречними у працях одного з перших популяризаторів уявлення про Росію як спільну вітчизну двох народів-націй, що їх до Полтавської битви пропаґандисти називали Малою Росією та Великою Росією.

Поняття вітчизни у свідомості Прокоповича асоціювалося з конкретним державним утворенням, яке він уважав за природний об'єкт лояльности для його «синів» від найдавніших часів. Своє *«отечество»* мали троян-

[103] *Письма и бумаги императора Петра Великого*, т. IX, вып. 1, № 3251, с. 226 (англ. пер. цит. за: James Cracraft, «Empire versus Nation: Russian Political Theory under Peter I», *Harvard Ukrainian Studies* 10, № 3–4 (December 1986) , с. 524–541, зокрема с. 529).

[104] Розгляд текстології наказу див. у: *Письма и бумаги императора Петра Великого,* т. IX, вып. 2, с. 980–981.

ці, як і римляни та пізніше поляки[105]. Зрозуміло, кордони вітчизни могли змінюватися разом зі змінами кордонів держави. Приміром, на думку Прокоповича, Олександр Невський «отродил Россию и сия ея члены, Ингрию, глаголю, и Карелию, уже тогда отсещися имевшия, удержал и утвердил в теле отечества своего»[106]. Ось так, як часто траплялося у Прокоповичевих проповідях, уявлення про вітчизну і Росію зливалися в одне поняття. Вже було зазначено, що уявлення про Росію мало виражену національну конотацію в проповідях Прокоповича, адже він уважав Росію за *«общенародное имя»*, часто зіставляв її з іншими націями і принагідно називав народом[107]. Поняття Росії як вітчизни пов'язувало поняття російського монарха (надважливе для Прокоповича) з поняттями російської держави (*«государство»*, *«держава»*) та російського народу-нації.

Нове значення таких термінів, як «Росія» та «вітчизна», що його Прокопович використовував у проповідях і творах після 1709 року, свідчило про виникнення нової ідентичности в державі Романових – ідентичности, яка базувалася не на лояльності до правителя або його держави, а на лояльності нового типу до (прото)національного утворення. Прокопович активно поширював такі нові терміни й поняття в численних промовах і проповідях. Тим самим він вторував протестантським проповідникам із протилежного табору Великої північної війни, а також їхнім колеґам з інших частин Північної Европи. Всі вони своїми проповідями й творами активно поширювали уявлення про вітчизну та поняття лояльности до неї[108]. Поняття Росії як вітчизни та об'єкта лояльности для царевих підданців мало неабиякий успіх у Московському царстві доби Пєтра, і в цьому успіху нескладно добачити руку Прокоповича. Напередодні проголошення Російської держави імперією Прокопович свідомо або несвідомо заохочував «націоналізацію» вотчини московських царів. Цей процес набрав сили у XVIII столітті водночас із «імперіялізацією» Московської держави, а збіг цих двох тенденцій не міг не внести істотного замішання спершу в помисли підданців російських імператорів, а відтак в інтерпретації дослідників російської імперської історії.

---

[105] Згадки про троянське, римське та польське *«отечества»* див. у: Прокопович, *Сочинения*, с. 26, 137.

[106] Див.: «Слово в день святого благоверного князя Александра Невского», у кн.: Прокопович, *Сочинения*, с. 100.

[107] Див.: Прокопович, *Сочинения*, с. 52, 91, 133, 137.

[108] Про розвиток і популяризацію поняття вітчизни в Північній Европі див.: Pasi Ihalainen, «The Concepts of Fatherland and Nation in Swedish State Sermons from the Late Age of Absolutism to the Accession of Gustavus III», *Scandinavian Journal of History* 28 (2003), с. 37–58.

Російська імперія

22 жовтня 1721 року в Свято-Троїцькому соборі Санкт-Петербурґа відбулася офіційна церемонія, присвячена укладенню Ништадтського мирного договору зі Швецією, який завершив Велику північну війну. Під час урочистостей Сенат наділив Пєтра I титулом «імператора всеросійського» і двома формами величання: «Великий» і «отець вітчизни». Згідно з офіційною версією подій, новий титул цареві надав Сенат, але насправді ініціятива походила від Святійшого Синоду. Найвірогідніше, з пропозицією присвоїти Пєтрові I новий титул і форми величання виступив Теофан Прокопович[109]. Величання «Пьотр Великий» міцно утвердилося і в російській, і в західній історіографії, а царювання Пєтра вважають за початок нового, імперського періоду в історії країни. Не менш важливим було величання російського правителя «отцем вітчизни»[110]. Останнім часом дедалі більше уваги приділяють тому, що Пєтра проголосили «національним» імператором, правителем *Російської* імперії, а це відрізняло його від попередників із Візантійської та Священної Римської імперій, чиї титули не мали етнонаціональних конотацій[111]. Новий титул і нові форми величання царя поєднували два дуже різні поняття політичної лояльности, які побутували при Пєтровому дворі в першій чверті XVIII століття, сплітаючи їх у складні комбінації. Першим із них було поняття Росії як нації-держави, а другим – поняття Росії як держави-імперії.

Спробуймо ретельніше розглянути всі три елементи нового царського титулу: «імператор усеросійський», «отець вітчизни» та «великий», – щоб з'ясувати точний смисл, що його Пьотр зі своїм оточенням вкладали в започаткування того, що сьогодні називається російською імперською історією. Ким вони були: будівничими імперії чи будівничими нації? І що насправді для них означав термін «імперія»?

Як ми вже переконалися, терміни «імператор» та «імперія» аж ніяк не були популярні в політичній лексиці Прокоповича, який був вірогідним ініціятором подій жовтня 1721 року, але, безумовно, належали до найзаповітніших у списку самого Пєтра. Чужоземні спостерігачі зауважили, що після Полтавської битви цареві придворні, які найбільше хотіли догодити

[109] Див.: Погосян, *Петр I*, с. 220–229. Історики традиційно розглядають церемонію 22 жовтня 1721 року як початок Російської імперії, див., приміром: Anisimov, *The Reforms of Peter the Great*, с. 143–144 (пор. Анисимов, *Время петровских реформ*, с. 233–237).
[110] Див.: Greenfeld, *Nationalism*, с. 195–196.
[111] Tolz, *Russia*, с. 41.

йому, зверталися до нього як до «імператора». Єлєна Поґосян продемонструвала, що Пьотр почав гратися з ідеєю проголошення себе імператором наприкінці XVII століття після Азовських походів на турків, повернувся до неї після перемог над шведами в 1708–1709 роках і нарешті зважився втілити її близько 1717 року, відклавши офіційне прийняття цього титулу до закінчення Великої північної війни зі шведами[112]. Хронологія Пєтрового зацікавлення титулом імператора показує, що в його свідомості цей титул і поняття імперії було тісно пов'язано з війною, військовою перемогою і здобуттям нових територій. Цю ж ідею наголошувало російське слово, яке в тодішніх офіційних документах і виданнях уживали, щоб передати значення латинського слова «imperator» – «*приснoприбавитель*», що можна перекласти як «той, хто постійно додає або збільшує». Малося на увазі те, що Пьотр приєднав нові землі до давнього царства, яке відтак стали вважати імперією. Пєтрові здобутки на Балтиці мали справді довгочасне стратегічне значення, але, якщо міряти за розміром приєднаних територій, він посідає лише четверте місце після трьох своїх попередників: Івана III, який здолав та захопив Твер і Новгород; Івана IV, який інкорпорував волзькі ханати і «завоював» Сибір; і Пєтрового батька Алєксєя Міхайловіча, що «додав» Смоленськ, Київ і Лівобережну Україну. Пьотр та його ідеологи мали добре усвідомлювати ці факти, тому новий титул обґрунтовували покликанням на давню московську традицію, яка буцімто урвалася під час Смути. На церемонії присвоєння Пєтрові нового титулу говорилося, що той успадкував його від предків, позаяк уперше московських царів так титулувати почав імператор Священної Римської імперії Максиміліян I[113].

Що за історичні реалії лежали в основі міркувань Прокоповича, який виклав цю арґументацію в ухвалах Синоду; Пєтра Шафірова, який написав промови для церемонії; і Теодосія Яновського (ще одного киянина), який виголосив промову із такою арґументацією? Вочевидь, вони дотримувалися історичних поглядів свого володаря і прагнули завбачити бажання самого царя. Іще 1708 року, коли Пьотр гадав, що Велика північна війна наближається до кінця, і всерйоз замислився про прийняття імператорського титулу, він наказав підготувати історію «російської держави», що починалася б від правління Васілія III. Чому Пьотр уважав таким важливим царювання Васілія III, яке в історичних наративах зазвичай губиться

[112] Аналіз процесу присвоєння цареві нового титулу та введення нових форм звернення див. у кн.: Погосян, *Петр I*, с. 220–229.
[113] Див. англійський переклад уривків зі звернення до царя, в якому його просили прийняти новий титул, у кн.: Greenfeld, *Nationalism*, с. 196.

між царюваннями куди успішнішого Васілієвого батька Івана III та Васілієвого сина Івана IV Грізного? Причина полягає в тогочасному переконанні, що Васілій III був першим правителем Московії, який прийняв титул царя, що його визнав за ним Максиміліян I. Пєтрова історіографічна ініціятива дала мізерні результати, але в 1718 році Максиміліянів лист, написаний 1514 року, надрукували у Петербурзі й розіслали примірники до чужоземних посольств столиці[114]. А що Пьотр збирався прийняти титул, яким у той час володів тільки габсбурзький імператор, то Максиміліянове визнання царевого титулування набувало величезної ваги. Ніхто, звісно, не ставив під сумнів Пєтрового титулу царя, але той захотів імператорського титулу. Він стверджував, що ці два титули є тотожними, і перший із них було надано його предкам (хай навіть він був Романовим, а ті – Рюриковичі) на початку XVI століття, але в лихоліття Смутного часу царі його позбулися. Тепер же, повернувши втрачені тоді землі (так виправдовували анексію Інґерманландії), Пьотр відновлював не тільки пошматовану імперію, а й імператорський титул. Попри всю тогочасну вестернізацію російської політичної думки, головним обґрунтуванням нових територіяльних здобутків і далі служило вотчинне право.

Надання Пєтрові титулу «імператора всеросійського» було ще одним реверансом у бік московської політичної традиції та відмовою зректися давнього статусу московських правителів як самодержців усієї Русі. Прийняття цього титулу стало сиґналом повернення царів до традиції, що існувала до 1654 року і полягала у величанні себе самодержцями всієї Русі – практики, яку облишили на користь двочленної форми (Великої та Малої Русі), а потім тричленної (Великої, Малої та Білої Русі). Тепер усі Русі злилися в одну, яка розтяглася на всі нові територіяльні здобутки імперії, серед яких були й прибалтійські провінції. Традиційний термін *«Русь»* просто-на-просто замінили елінізованою формою *«Россия»*, яка відображала нові звичаї доби. Слово *«Россия»* звучало по-чужоземному, тож добре пасувало до також чужоземного слова «імперія», яке тепер уживали замість «царства» як офіційну назву держави. Так поряд із імператором Священної Римської імперії з'явився всеросійський імператор, чий титул був чимось новим, бо означував імперію в етнонаціональний спосіб, але в свідомості Пєтра мав також певні історичні паралелі. У промові з приводу прийняття титулу, виголошеній під час церемонії, Пьотр закликав підданців, аби ті, сподіваючись на мир, готувалися до війни, «смотря на примеры других государств», які

---

[114] Про те, як Пьотр тлумачив російську історію, див. у: Погосян, *Петр I*, с. 183–206.

через «нерачительство весьма разорились, междо которыми приклад Греческого государства, яко с собою единоверных, ради своей осторожности, пред очами б имели». Прикметним тут є і згадка про Візантійську імперію, і відсилання до грецької державности. Цар із захопленням читав популярні московські переклади історичних творів про Александра Македонського та про падіння Константинополя. Обидві книги, попервах поширювані в рукописних варіянтах, за його наказом було надруковано. Другу з них видавали двічі, а навіювані нею образи навіть приходили до царя у снах[115].

Якщо говорити про величання «отець вітчизни», то майже немає сумнівів щодо того, яку саме вітчизну Пьотр та його оточення мали на увазі. Царські ідеологи, зокрема Прокопович, як уже було сказано, охоче застосовували цей новий термін на позначення всієї Московської держави: минули ті дні, коли цар писав козакам тільки про їхню вітчизну. Вони минули, але їх не було повністю забуто. У черновому варіянті промови, який підготував Пьотр Шафіров, а виголосив Теодосій Яновський під час церемонії надання нового титулу, вишколений у Києві клірик дбайливо замінив вислів «нашій вітчизні», який, мабуть, нагадував йому про Київ, на «всій вітчизні»[116]. У пропозиції Святійшого Синоду, надання цареві такої конкретної форми величання було обґрунтовано бажанням визнати внесок Пєтра у благо Росії, що вона «із пітьми невігластва на театр слави цілого світу» була *«произведена»* Пєтровими зусиллями – «аки бы из небытия в бытие порождена и во общество политических народов приобщена». У промові, виголошеній на церемонії, стверджувалося, що нову форму величання пропонують цареві «по прикладу древних Греческих и Римских Синклитов»[117]. Хоча її коріння вбачали в стародавньому понятті «patria», іще більше спільного вона мала з ідеями, поширеними серед европейських «політичних націй», до кола яких прагнула долучитися Росія. Поняття вітчизни було одним із перших сиґналів настання у Московії доби ранньомодерного націоналізму з його дискурсом «нації» та «спільного добра»[118]. Цар у промові з нагоди прийняття титулу показав свою прихильність до цієї нової риторики, закликавши присутніх «трудиться о пользе и прибытке общем, которой Бог нам пред очьми кладет, как внутрь, так и вне, от чего облегчен будет народ»[119].

---

[115] Там само, с. 226–243.
[116] Там само, с. 222.
[117] Там само, с. 221, 224–225. Або: Greenfeld, *Nationalism*, с. 196.
[118] Див.: Greenfeld, *Nationalism*, с. 193–194.
[119] Цит. за: Погосян, *Петр I*, с. 226.

Цар вільно володів мовою европейських «політичних націй», але чи мав він на увазі саме те, що казав, коли йшлося про спільне добро? Наслідуючи чужоземні взірці, він звично наказував своїм підданцям будувати тріюмфальні арки на відзначення своїх перемог, створюючи враження всенародної любові до себе. Якщо говорити про титул, Пьотр сам же й наказав Сенатові надати його собі. 1721 року один чужоземний дипломат написав, що цар дав Сенатові такі права, які були в римського Сенату, щоб той міг надати йому титул імператора, але після церемонії забрав ці права назад. Бажаючи, щоб вітчизна прославляла його як свого отця і доброчинця, він зумисно планував «стихійні» сплески любові та захвату до себе з боку своїх підданців і, безперечно, досягнув певних успіхів на цьому шляху, принаймні якщо говорити про офіційну пропаґанду. Прокопович звеличував його не лише за життя, але й після смерти. 8 березня 1725 року він виголосив у церкві св. Петра і Павла хвалебне слово на адресу покійного імператора, назвавши свого колишнього покровителя виновником «безчисленных благополучий наших и радостей»: «воскресивший аки от мертвых Россию и воздвигший в толикую силу и славу, или паче, рождший и воспитавший прямый сый отечествия своего отец»[120]. Але чи тривалим і поширеним було таке сприйняття імператора як істинного отця вітчизни? Прокопович як справжній кон'юнктурник припинив вихваляти покійного імператора протягом 1730-х років, тоді як еліта загалом, м'яко кажучи, мала змішані почуття щодо імператора від самого початку. Як влучно окреслив суть Пєтрових суперечностей Васілій Ключевський, імператор «сподівався грозою влади заохотити до самодійності в поневоленому суспільстві ... щоби раб, залишаючись рабом, чинив свідомо і вільно»[121].

Незаперечність центрального місця персони правителя в російській політичній системі й ідентичності увиразнювало титулування «великий», згідно з промовою Яновського, піднесене Пєтрові за його особисті здобутки[122]. Новий титул і форми величання сповістили вступ Росії не лише в когорту «політичних націй», а й у добу світського абсолютизму. Бо хоча з ініціятивою надати новий титул виступив Святійший Синод, саме Пьотр

[120] Феофан Прокопович, «Слово на погребение Всепресветлейшаго Державнейшаго Петра Великаго», у кн.: Прокопович, *Сочинения*, с. 126.
[121] Ключевский, *Сочинения*, т. V, *Курс русской истории*, ч. 4, Москва, 1958, с. 98 (англ. пер. цит. за: Tolz, *Russia*, с. 36).
[122] У документах Синоду було проведено паралель із Юлієм Цезарем, а також згадано чужоземців, які використовували це величання у зверненнях до Пєтра. Проте ці факти не потрапили в остаточний текст промови Шафірова–Яновського.

доручив Сенату виконати це завдання. Титул ратифікувала не церква, яка коронувала та помазувала кожного нового правителя до кінця XVII століття, а світський орган влади. Пьотр зробив великий внесок у секуляризацію російської держави, скасувавши сан патріярха і беззастережно підпорядкувавши Церкву державі відповідно до Прокоповичевого «Духовного реґламенту» (1721). Він також доклав чималих зусиль, аби секуляризувати свій двір і суспільство загалом, упровадивши новий, переважно світський і зорієнтований на династію офіційний календар замість переважно релігійного календаря своїх попередників. Утім, особисто сам Пьотр був людиною побожною. Згадки про Бога та Божу волю й ласку однаково часто фігурують у його приватному листуванні, офіційних документах і заявах, а укази вимагали від населення відвідувати церкву щонеділі та на великі свята, а також реґулярно сповідатися.

Із другого боку, за царювання Пєтра релігія загалом і православ'я зокрема зникають зі списку чільних ознак, які визначають російську ідентичність супроти чужоземців[123]. Пєтрові насправді доводилося стримувати своїх вишколених у Києві ідеологів, які намагалися подавати не тільки справу Мазепи, а всю війну зі Швецією в релігійному світлі. Він запропонував правки до тексту Виправи на честь Полтавської перемоги авторства згадуваного вже тут вихідця з Києва Теофілакта Лопатинського, який зіставляв Пєтра з Константином Великим. Імператор зауважив, що війна зі Швецією ведеться не за віру, а за територію («не о вере, а о мере»), і що шведи поклоняються тому ж хресту, що й росіяни[124]. На його погляд, протестантська Швеція належала до християнської традиції, спільної з його православними підданцями, тому він відмовився обґрунтовувати головну справу свого життя мовою релігії. Це був радикальний відхід від московської традиції, яка обрамлювала релігійними термінами не лише конфлікти Смутного часу, а й Переяславську угоду.

Війни несподівано перестали бути конфесійними, а релігія вже не становила ядра офіційної російської ідентичности на противагу християнському Заходу. Що ж зайняло місце релігійного дискурсу XVII століття, коли справа дійшла до конструювання головного «іншого» для Росії? У своєму «Рассуждении...» (1717) про причини війни зі Швецією Пьотр Шафіров зга-

---

[123] Про особисті релігійні переконання Пєтра та його політику щодо церкви див.: Cracraft, *The Church Reform of Peter the Great*.

[124] Див.: Погосян, *Петр I*, с. 242. Автор похвали на адресу князя Богдана Огинського (1625) використовував ті самі слова, хоча за інших обставин (щодо війни між Річчю Посполитою та Московією), і вкладав у них інше значення, – див. частину 6 цієї книжки.

дав цареве бажання повернути втрачені землі, особисту образу, якої завдав цареві шведський губернатор Риги, та змову західних держав, які хотіли запобігти зростанню військової могутности Росії. Цар, схвалюючи таку інтерпретацію причин війни, пізніше написав, що «решта народів політику мають, щоби підтримувати рівновагу сил між своїх сусідів, а надто щоби нас не допускати до світла розуму в усіх справах, а насамперед військових»[125]. Якщо перші дві причини, що їх навів Шафіров, мають паралелі в московських претензіях XVII століття на вотчину царя та в потребі відплатити за образи його чести (обидві в певний спосіб фігурували в контексті Переяславської угоди), то третій арґумент ґрунтується на зовсім інакших міркуваннях, адже зраджує знайомство з европейськими ідеями про баланс сил і постулює право кожної нації здобувати знання та виступати проти тих, хто змовляється, щоб перешкодити їй у цьому. Зрозуміло, що цар відчиняв вікно в Европу і намагався принести в Росію европейське експертне знання та мислення не для того, щоби підпорядкувати Росію Заходові, а навпаки, щоб зробити її рівною серед рівних, поряд із іншими націями Европи. Як писав у спогадах посланець Пєтра до Стамбула Іван Нєплюєв, «сей монарх вітчизну нашу зробив сумірною з іншими, навчив знати, що і ми люди»[126].

Російську імперію, яку задумав і будував Пьотр, не планували як багатоетнічну співдружність. Вона мала тішити гонор її правителя, задовольняти його військові звитяги і територіяльні здобутки, засвідчувати високий статус Росії в ієрархії европейських націй та спільне добро її народу, який залишався безправним підданцем того ж таки царя. Такий задум не заважав «націоналізації» володінь імператора, ба навіть сприяв їй. Разом із військовими знаннями Захід експортував до Росії поняття нації, вітчизни та спільного добра. Московія перетворювалася на національно визначену імперію, що відобразилося в офіційному дискурсі епохи. Цей дискурс зародився в досвіді та думці київських учених, його було пристосовано до політичних традицій Московії (які робили наголос на династії та державі) і відточено в перебігу безпосередньої та затяжної конфронтації із Заходом. Він пропонував підданцям нову ідентичність новопроголошеної імперії.

---

[125] Погосян, *Петр I*, с. 278; пор.: с. 272.

[126] Ключевский, *Сочинения, т. VIII, Исследования, рецензии, речи (1890–1905)*, Москва, 1959, с. 349 (англ. пер. цит. за: Tolz, *Russia*, с. 23).

Розкол

Російська імперія володіла величезною територією, її суспільство аж ніяк не було однорідним, а офіційний імперський дискурс панував далеко не в кожній частині царських володінь. Київська наука та елементи вестернізації, що їх вона містила, увійшли в конфлікт із потужними силами всередині московської церкви та суспільства, тільки-но їх почав підтримувати двір за часів Алєксєя Міхайловіча й патріярха Нікона. В інституційному вимірі опір традиційного московського суспільства релігійним і культурним змінам, що їх принесли із собою кияни, проявився в старообрядництві, яке розкололо російську церкву та суспільство на два протиборчі табори. Офіційна секуляризація держави та докорінна вестернізація московського суспільства, яка найяскравіше виразилася в Пєтровій забороні носити бороди та впровадженні західного одягу, лише роз'ятрила рану[127].

Звісно, в центрі суперечки опинився Пьотр. Ходили навіть чутки, що справжнього Пєтра при народженні підмінили німецьким дитям, а отже, Росією править німець, а не леґітимний російський цар. Старообрядці вважали царя за Антихриста, який зрадив свою істинну природу, користуючись латинським ім'ям «Peter» (цар полюбляв писати так своє ім'я) замість російського «Петр». Згідно з одним старообрядницьким текстом за 1710 рік, «якожъ въ тайныхъ къ имени Ісусову прилогъ лукавый являетъ инаго Іисуса, тако и въ явныхъ къ имени Петрову новоприложенное его латынское имя, указующее сѣдящаго въ немъ и на немъ преисподняго»[128]. Пьотр, зі свого боку, повівся зі старообрядцями з безпрецедентною м'якістю й прагматизмом, зупинивши кампанію гоніння проти них, яку вела правителька Соф'я. Цар потребував лояльности старообрядців під час війни, а тому замість переслідувати їх, він обмежився тим, що лише наклав

---

[127] Деякі дослідники вважають, що наприкінці XVII – на початку XVIII століття на місце московської високої культури кияни поставили свою, тим самим іще більше поглибивши прірву між освіченими елітами та народом, – див.: Nikolai Trubetzkoy, «The Ukrainian Problem», у його ж: *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russian Identity*, с. 245–267 (рос. вид.: Николай Трубецкой, «К украинской проблеме», у його ж: *Наследие Чингисхана*, с. 498–522).

[128] Цит. за: Boris A. Uspensky, «Schism and Cultural Conflict in the Seventeenth Century», у кн.: *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, ed. Stephen K. Batalden (DeKalb, Ill., 1993), с. 106–143, зокрема с. 115 (рос. вид.: Б. А. Успенский, «Раскол и культурный конфликт XVII века», у його ж: *Избранные труды*, т. 1, *Семиотика истории. Семиотика культуры*, Москва, 1994, с. 333–367, зокрема с. 343).

на старообрядницькі громади подвійне оподаткування, ізолював їхні поселення та дозволив їм носити бороди й старомодний одяг, зробивши з них утілення давньої Московської Русі. Пєтрова вестернізація спинялася перед брамами старообрядницьких поселень[129].

Хто ж такі старообрядці і чому вони стали символом опору, що його чинило суспільство Пєтровій вестернізації? Витоки цього руху тягнуться від протесту, який викликали реформи патріярха Нікона в середині XVII століття. Ніконова мета полягала в тому, щоб внести певну уніфікацію в російські релігійні практики і наблизити їх до решти православного світу – київського християнства та грецької церкви. Найпомітнішою ознакою зміни були правки, зроблені в текстах літургійних книг, і нова практика хреститися не двома пальцями, як було заведено в Московії, а трьома. Церковний собор 1666–1667 років усунув Нікона з патріяршого престолу через його особистий конфлікт із царем, але й засудив тих, хто чинив опір його реформам. Собор постановив, що не лише церква, а й цар має право переслідувати незгодних, які отримали назву розкольників або старовірів, чи старообрядців. 1681 року іще один церковний собор постановив передати всіх нерозкаяних «розкольників» під юрисдикцію державних судів, уповноважених засуджувати їх до страти. Уряд правительки Соф'ї, який дотримувався політики вестернізації, послухався, видавши 1684 року указ, що дозволяв застосовувати тортури до найупертіших старообрядців, а також страчувати їх через спалення живцем. «Розкольники» поховалися в найвіддаленіших частинах країни, а деякі з них скоїли акти самопожертвопринесення. У традиційній історіографії, яка спиралася на агіографії засновників старообрядництва, вважалося, що цей рух був масовим і добре організованим, але нове вивчення джерел заперечило існування скоординованого масового руху в другій половині XVII століття. Мало того, прагнення рядових духовних бунтарів часто-густо розходилися з поглядами лідерів старообрядництва, яке стало грізною силою лише в першій половині XVIII століття почасти завдяки забороні Пєтра на його відкрите пере-

[129] Тож малюнок на обкладинці англомовного видання книжки Анісімова «The Reforms of Peter the Great» (російський лубок, на якому цирульник у західному вбранні намагається силоміць зрізати бороду старообрядцеві, який від нього відмахується) вводить в оману. Насправді цей лубок було створено 1770 року – набагато пізніше доби Пєтрових реформ. Див. репродукцію зображення та питання щодо дати його створення у кн.: Robin Milner-Gulland, *The Russians*, Oxford, 1997, с. 127 (пор. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Raskolnik.jpg). Про політику Пєтра щодо старообрядців див.: Cracraft, *The Church Reform of Peter the Great*, с. 74–79.

слідування. На той час лідери старообрядництва змогли перейняти освітні моделі своїх київських противників, які допомогли їм вишколити власних місіонерів і поширити власну «стару віру».

Традиційні трактування старообрядництва варіюють від сприйняття розколу як «тяжкої духовної недуги», за Ґеорґієм Флоровським, до совєтської оцінки його як соціяльного руху під релігійною маскою[130]. Ґеорґ Міхельс переконливо показав, що розкол був реакцією на безпрецедентне втручання органів центральної влади в церковне життя. У цій ролі старообрядництво стало спільною оболонкою для цілого спектра релігійних течій і різновидів народної непокори[131]. Також можна стверджувати, що це була реакція з боку частини традиційного суспільства на програму конфесіоналізації релігійного життя, яка сформувалася на Заході, прийшла в Україну з церковною унією та дістала підтримку Москви в середині XVII століття. Конфесіоналізація спричиняла стандартизацію літургії та релігійних практик, упровадження центрального контролю над парафіяльним життям і підвищення освітнього рівня духівництва. Серед тих, хто вніс ці питання на порядок денний Московії, були й представники київського кліру: їхня церква розпочала конфесіоналізацію ще за Петра Могили, і тепер вони прагнули накинути ці нові моделі церковного життя своїм православним братам. Тож, мабуть, не випадково, що на церковному соборі 1666–1667 років, який виявився надзвичайно важливим для висліду полеміки щодо старообрядництва, позицію офіційної церкви під час диспуту з лідером старообрядців протопопом Аввакумом представляв Симеон Полоцький. Саме Симеон Полоцький дав цьому явищу офіційну назву. У київській митрополії термін «розкол» («схизма») використовували щодо тих, хто покидав православну церкву, щоб перейти в унійну. Симеон використав його на позначення всіх (реальних і уявних) проявів опозиції до релігійної політики центру, тим самим створивши образ могутнього централізованого руху. На думку Ґеорґія Флоровського, кияни, які осіли в Московії, ділилися на дві фракції: прибічники «латинізації», чільними представниками яких

[130] Див.: Florovsky, *Ways of Russian Theology*, ч. 1, с. 97–104 (рос. вид.: Флоровский, *Пути русского богословия*, ч. 1, с. 102); В. С. Румянцева, *Народное антицерковное движение в России в XVII веке*, Москва, 1986. Короткий огляд літератури на цю тему див.: Robert O. Crummey, «Interpreting the Fate of Old Believer Communities in the Eighteenth and Nineteenth Centuries», у кн.: *Seeking God*, с. 144–159, зокрема с. 144–147.

[131] Стислий виклад поглядів Ґеорґа Міхельса див. у висновках до його праці: Georg Michels, *At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford, 1999, с. 217–229.

були Симеон Полоцький і Стефан Яворський, боролися проти прихильних до протестантства кліриків на кшталт Теофана Прокоповича. Утім, не викликає сумнівів те, що всі кияни об'єдналися в жорсткому несприйнятті старообрядництва. Одного з них – Димитрія Туптала, якого Пьотр викликав із України і призначив спершу на Тобольський, а потім на вакантний Ростовський престол – Церква згодом канонізувала саме за його зусилля в боротьбі проти старообрядців.

Якщо старообрядництво XVII – початку XVIII століття не становило добре зорганізованого масового руху, то чим же воно було? Роберт Крамі звернув увагу на наявність складної культурної системи (чи систем) у старообрядницькому світі, яку формували й підтримували тексти, що їх продукували в таких чільних центрах руху, як Виґівська громада на півночі Росії[132]. Ця «текстуальна спільнота», яка переписувала ті самі тексти, ділилася й обмінювалася ними, створила дискурс, який допомагав побудувати альтернативу офіційній культурі й ідентичності. Особливий інтерес під цим оглядом становить трактування, що його Боріс Успенський дав старообрядництву як прояву конфлікту між двома культурними системами: одну втілювали кияни, що перебували на імперській службі, а другу обстоювали поборники старомосковських звичаїв. На думку Успенського, це був конфлікт між суворим, негнучким сприйняттям священних знаків і священних текстів як отриманих від Бога (цього погляду дотримувалися старообрядці) і конвенційним ставленням до священних текстів і знаків, яке обстоювали кияни. Ось що писав із цього приводу Успенський: «Старообрядці при цьому зберігають те ставлення до знака, яке було усталеним у Московській Русі. Тоді як новообрядці великою мірою потрапляють під уплив польської барокової культури (позаяк серед новообрядців багато вихідців із Південно-Західної Русі). Отже, конфлікт між старообрядцями і новообрядцями постає як конфлікт між східною і західною культурними традиціями»[133].

Як засвідчила дискусія довкола «Євангелія учительного» Кирила Транквіліона-Ставровецького, що відбулася 1627 року в Москві, конфлікт між цими двома підходами мав довгу передісторію. Книгу засудили і спали-

---

[132] Див.: Crummey, «Interpreting», с. 147–48; Crummey, «The Miracle of Martyrdom: Reflections on Old Believer Hagiography», у кн.: *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, с. 132–145. Пор.: Crummey, *The Old Believers and the World of Antichrist: The Vyg Community and the Russian State, 1694–1855*, Madison, Wis., 1970.

[133] Uspensky, «Schism and Cultural Conflict», с. 110 (рос. вид.: Успенский, «Раскол и культурный конфликт XVII века», с. 337).

ли почасти через наявність українізмів у церковнослов'янському тексті Кирила, бо московити вважали, що такі речі спотворюють не лише біблійний текст, але й слова самого Христа. Так само старообрядці ставилися до змін граматичних форм, правопису, ба навіть вимови слів, які впровадив у літургійні тексти патріярх Нікон, керуючись граматикою церковнослов'янської мови, яку уклав Мелетій Смотрицький. Симеон Полоцький закликав своїх опонентів почитати граматику, перш ніж висловлювати заперечення до нових текстів, але граматичні арґументи не справили враження на старообрядців, тим більше, що сам Симеон користувався правилами латинської граматики. Лідери старообрядництва також категорично виступали проти метафоричного вживання слів, а надто тих, які несли священне значення. Тому вони відкинули елементи барокової культури, що їх до Московії занесли кияни, як святотатство. У контексті традиційної московської культури зміни форми напряму пов'язували зі змінами змісту[134], а тому саме дискусія про форму християнського вчення, а не про його зміст викликала найбільший церковний розкол від часів поділу християнства на східну та західну церкви в XI столітті[135].

Якщо лідери старообрядництва дотримувалися такого «неконвенційного» погляду на церковнослов'янські тексти, то що вони думали про іншомовні переклади? Авжеж, їхнє ставлення було очікувано неприхильним, надто коли йшлося про латинську мову. Як ми знаємо, багатьом із них вистачало латинської форми імені Пєтра, щоб проголосити його одержимим дияволом. А коли уряд зайнявся створенням слов'яно-греко-латинської школи (з ініціятиви Симеона Полоцького), лідери старообрядництва засудили латину як єретичну мову, що спотворювала не тільки форму, а й зміст християнського вчення. Ненависть до латинського Заходу, певна річ, не була винаходом старообрядців. У цьому випадку, як і в багатьох інших, вони просто-на-просто дотримувалися глибоко закарбованої церковної традиції Московії[136]. Вони були твердо переконані, що істини, а надто істини віри

[134] Таке ставлення відсутнє в західному християнстві та решті православного світу. Петро Могила стверджував, що помилки в церковних текстах не мають значення для спасіння душ.

[135] Див.: Uspensky, «Schism and Cultural Conflict», с. 110–127 (рос. вид.: Успенский, «Раскол и культурный конфликт XVII века», с. 337–356).

[136] Ця традиція перекочувала в модерне російське богослов'я, як видно на прикладі о. Флоровського, який уважав кінець XVII століття періодом «псевдоморфози московського православ'я» під впливом тріюмфу київського «латинофілізму»; див.: Florovsky, *Ways of Russian Theology*, pt. 1, с. 111–113 (рос. вид.: Флоровский, *Пути русского богословия*, т. 1, с. 111–112).

не можна передавати жодною іншою мовою, крім церковнослов'янської. Дотримуючись такого погляду, вони брали приклад з творів Івана Вишенського, написаних наприкінці XVI – на початку XVII століття: полемізуючи з польським єзуїтом Пьотром Скарґою, який доводив, що церковнослов'янська не може бути мовою релігійної дискусії, Вишенський стверджував, що спасіння можливе тільки через церковнослов'янське письмо. Від часів Вишенського руське православ'я, безсумнівно, перейняло чималу частину західної науки і довело церковнослов'янську мову до рівня, на якому вона стала придатною для ранньомодерної релігійної дискусії, проте старообрядцям була ближчою руська культура початку XVII століття, яка відчувала відразу до західних зразків, аніж її самовпевненіша версія кінця цього століття.

Яскравий приклад характерної антизахідної орієнтації старообрядництва дає його найвидатніший ранній лідер протопіп Аввакум[137] у коментарях щодо нових тенденцій у московському іконописі. Під впливом Києва та прямих контактів із Заходом в останні десятиліття XVII століття московський іконопис зазнав докорінних змін. Серед мешканців Москви здобули популярність реалістичні зображення іконописних персонажів. За іронією долі, один із перших проявів громадського невдоволення «стандартизацією» церковних практик, яку розпочав Нікон, виник саме внаслідок його указу конфіскувати в московитів західні священні óбрази і написані під західним впливом ікони. Із часом і патріярх, і царський двір самі зазнали західного впливу; Оружейна палата стала центром нового іконопису, де працювали такі світила нового російського мистецтва, як Сімон Ушаков[138]. Настала черга Ніконових опонентів протестувати проти «згубного» західного впливу. Аввакум ганьбив нові тенденції, вказуючи на їх чужоземне походження:

> пишут спасов образ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедры толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишо сабли той при бедре не писано. <...> А все то кобель борзой Никон, враг, умыслил, будто

[137] Психологічний портрет Аввакума, який, вочевидь, потерпав від якогось психічного розладу, див. у: Кінан, «Аввакум: історія безумства» у його ж: *Російські історичні міти*, с. 274–288.

[138] Про Ушакова див.: Engelina S. Smirnova, «Simon Ushakov – "Historicism" and "Byzantinism": On the Interpretation of Russian Painting from the Second Half of the Seventeenth Century», у кн.: *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, с. 169–183.

живыя писать, устрояет все по фряжьскому, сиречь по немецкому. <...> Ох, ох, бедная Русь, чего-то тебе захотелося немецких поступов и обычаев![139]

Руська ідентичність для старообрядців здебільшого зберігала ті релігійні шати, в які її зодягли в часи патріярха Філарєта, коли ранні лідери старообрядництва розпочинали свою кар'єру. Їм був чужий зорієнтований на Захід націоналізм Пєтра, що пропонував прийняти західне знання і звичаї, щоб зробити Росію конкурентоспроможною поряд із Европою. У багатьох розуміннях старообрядництво втілювало не лише старі форми московського релігійного культу, а й старі способи означувати російську ідентичність. Якщо в Україні та Білорусі релігійна полеміка, що її викликала Берестейська унія, поспriяла створенню дискурсу, який артикулював і мобілізував руську ідентичність, то дискусія з приводу старообрядництва поділила московське суспільство. Один табір поєднав київську церковну культуру з культурою московських еліт, тоді як другий і далі дотримувався домодерних московських релігійних і культурних практик, ревно відмежовуючись від зовнішнього світу. Як на глум, саме цей другий табір розробив демократичнішу модель російської ідентичности. Один із лідерів старообрядництва Сємьон Дєнісов запропонував у своїх творах альтернативну версію не тільки російської віри, а й російського суспільства та ідентичности. Ця ідентичність уже не зосереджувалася на цареві та офіційній церкві, бо ті зрадили істинну віру. Натомість у її осерді опинився образ російської землі та її громад[140]. Пьотр ізолював цю альтернативну ідентичність у «резерваціях», виділених для старообрядців.

Чи був Пьотр першим?

Що нового Пьотр і його доба принесли на будівельний майданчик, де поставала російська ідентичність? Розглядаючи внесок Пєтра у формування російської ідентичности, мало що на ідеологічному полі його націєтворчих ініціятив можна вважати «першим». Шукаючи ознаки «першости», Вера Тольц, скажімо, зараховує в перелік його здобутків «революційну <...> ідею, принесену з Европи, згідно з якою державу було

[139] Див.: *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения*, под ред. Н. К. Гудзия, Москва, 1960, с. 135; див. також: Uspensky, «Schism and Cultural Conflict», с. 124 (рос. вид.: Успенский, «Раскол и культурный конфликт XVII века», с. 352–353).

[140] Див.: Hosking, «The Russian National Myth Repudiated», с. 207–208.

відокремлено від персони царя і піднесено понад неї». Вона звертає увагу на піднесення Заходу як майбутнього конститутивного «іншого» для формування російської національної ідентичности і згадує як іще один значущий чинник географічне розширення імперії, яке здійснив Пьотр[141]. Однак якщо врахувати московський досвід XVII століття, жоден із цих чинників не можна розглядати як унікальний внесок у російський націєтворчий процес. Адже, як було зазначено в попередньому розділі книжки, ідея відокремлення держави від персони правителя вперше з'явилася в російських політичних трактатах під час Смути. Тоді ж московити почали означувати себе через протиставлення католицькому й протестантському Заходу, хай навіть тоді його втілювали поляки та литовці, а не західно- та центральноевропейці. Якщо говорити про розширення імперії, то внесок Івана IV в «імперіялізацію» російської психіки помітно вивищується над діяннями Пєтра I. Так само сумнівними є тези Лії Ґринфелд про зміну значення слова «государство» із «панування» й «царства» на «державу», яка нібито відбулася за правління Пєтра. Є підстави вважати, що така зміна відбулася в московських текстах після Смутного часу, ба навіть раніше. Крім того, як Ґринфелд зазначила в іншій праці, Пьотр і далі сприймав свою державу як частину самого себе[142]. До цього слід додати, що в панегіриках на адресу Пєтра, як-от у тих, що вийшли з-під пера Теофана Прокоповича, Росію не уявляли без її славного «pater patriae». Якщо Пьотр I (чи його доба) не мали першости в усіх цих аспектах, то в чому полягає їхнє значення для нашого дослідження? Безсумнівним виглядає те, що всі ці ідеї, вперше потрапивши в офіційний московський дискурс у XVI столітті, за часів Пєтра набули нової ваги і значення.

Безперечні ідеологічні інновації Пєтра, що вирізняють його досягнення на тлі ранішого періоду, стосуються секуляризації держави (Тольц) та «націоналізації» офіційного дискурсу (Ґринфелд). Тольц гадає, що російська світська еліта припинила протиставляти себе Заходу головною мірою в релігійному руслі, перемістивши свої зусилля в світське. Ґринфелд вказує, що поки російська еліта шукала способу означити себе за допомоги світської термінології, вона розвинула лексичний запас, що був неодмінним для артикулювання її нової ідентичности не тільки в контексті лояльности до правителя, а й щодо таких конструктів, як держава й вітчизна. Особливо важливо для нас те, що обидва процеси важко уявити без активної участи

[141] Див.: Tolz, *Russia*, с. 42–43.
[142] Див.: Greenfeld, *Nationalism*, с. 193; пор. також: с. 196–197.

вишколеного в Києві духівництва. Кияни доклалися до першого з цих проєктів, виокремивши найбільш антисекулярні й антизахідні елементи московського суспільства як «розкольницькі» (це тавро поставив на них Симеон Полоцький), а потім підпорядкувавши Церкву державі за допомоги «Духовного реґламенту» 1721 року, що його уклав Теофан Прокопович з іншими киянами, як-от Гавриїлом Бужинським. Своїми перекладами творів Пуфендорфа Бужинський увів у російський політичний дискурс такі поняття, як «громадянин» (*гражданин*) та «суспільство» (*общество*)[143]. Кияни також стали першопрохідцями «націоналізованого» дискурсу, хоча ідентичність, яку вони створювали в такий спосіб, була не «великоросійською», як гадає Ґринфелд[144], а «всеросійською», або імперською. Як показано повище, вони взяли поняття нації та вітчизни, розроблені раніше в Києві на позначення Гетьманщини, і, не надто задумуючись і вагаючись, приклали їх до всієї багатоетнічної та багатоконфесійної імперії. Тим самим вони ще сильніше розмили межу між слов'янським православним ядром царства/імперії та її неслов'янською і нехристиянською (або принаймні неправославною) периферією. Нову російську ідентичність, яку допомогли розвинути кияни, задумували так, щоб вона охоплювала малоросійську та московську еліти, а також чужоземців із Заходу, які вступали на імперську службу. Проте вона не змогла обійняти русинів, які жили за межами західного кордону Російської імперії, а також неслов'ян, що опинилися на її території.

І влада, і розкольники зі старообрядців називали нехристиянське населення Сходу чужоземцями. Один із перших політичних засланців Сибіру протопіп Аввакум, згадуючи тамтешній край, писав: «страна варварская, иноземцы немирные». Він не вважав Сибір Руссю, бо коли його покликали назад до Москви, він радів поверненню в «русские грады»[145]. Як старообрядці загалом, Аввакум не виявляв інтересу проповідувати «варварам». Його позиція дуже відрізнялася від тієї, якої дотримувався царський уряд, охоче навертаючи «чужоземців» у християнство, а отже, у підданство цареві за допомоги вишколеного в Києві духівництва[146]. Цар уважав свою ім-

---

[143] Про лексику перекладів Бужинського див.: Cracraft, *The Petrine Revolution in Russian Culture*, с. 214–216.

[144] Див.: там само, с. 239.

[145] Див.: *Житие протопопа Аввакума*, с. 98, 111.

[146] Пьотр особисто причетний до призначення вишколеного в Києві духівництва на посади в Сибіру. Про зусилля Москви з охрещення корінної людности східного пограниччя в останні десятиріччя XVII століття див.: Cracraft, *The Church Reform of Peter the Great*, с. 64–70.

перію за унітарну державу, що постала внаслідок завоювання, а не за розмаїте зібрання земель, народів і релігій. Не всі його сучасники поділяли такий погляд. Через «вікно», яке Пьотр прорубав у Европу, в Росію прийшли також нові ідеї щодо імперії як багатоетнічного утворення. У 1730-х роках Анна Іоановна вже вшановувала «багатоетнічність» своєї імперії, збираючи до столиці для участи у святкових парадах представників підвладних народів (зокрема й козаків) у традиційних строях[147]. Часи таки змінювалися. Втім, хай хоч скільки уваги правителі імперії приділяли внутрішнім «чужинцям», ті надовго залишилися за межами російської імперської ідентичности.

[147] Див.: Елена Погосян, «“О законе своем и сами недоумевают”: Народы России в этнографических описаниях, составленных и изданных в 1770–1790-е гг.». Неопублікований рукопис.

8

Русь, Малоросія, Україна

Козацька держава, яка утворилася в перші місяці повстання Хмельницького, а міжнародне визнання отримала влітку 1649 року під час зборівських перемовин, в історіографії називається Гетьманщиною. В нашій книжці також використано цю назву. Проте в XVII та перших десятиліттях XVIII століття її зазвичай називали Військом Запорозьким. Саме назва «Військо Запорозьке» фігурує як офіційна сторона в угодах, що їх у другій половині XVII століття козацькі гетьмани укладали з Московією, Османською імперією та Річчю Посполитою. Вона стала юридичною назвою української держави та її території, яка, крім того, мала низку інших назв, що відповідали різним соціяльним і національним проєктам, які протягом XVII–XVIII століть розгорталися в козацькому суспільстві. Однією з таких назв була «Україна», якій віддавала перевагу козацька старшина та козацькі маси загалом. Іншою – «Росія». Її використовували в літературних творах київського духівництва. Крім того, побутувала ще й назва «Малоросія», якою козацькі і церковні еліти користувалися в листуванні з Москвою та, дедалі частіше, в своєму середовищі. Назва «Велике князівство Руське» позначала ще одну політичну ініціятиву, яку започаткувала козацька старшина шляхетського походження, зорієнтована на Річ Посполиту. Кожна з цих назв відповідала особливому політичному поняттю, особливій суспільній та культурній візії та, потенційно, особливій ідентичності. Все це й буде предметом нашого розгляду в цій частині.

Україна чи Малоросія?

Твір із такою назвою вийшов у 1920-х роках із-під пера етнічного росіянина Ніколая Фітільова, що став видатним українським публіцистом під псевдонімом Микола Хвильовий. Невдовзі потому чекісти сконфіскували рукопис; понад півстоліття він пролежав ув архівах держбезпеки і тільки за рік до розпаду СССР став доступним широкому загалові. Яку ж небезпеку догледів більшовицький режим у цьому памфлеті? Передусім відповідь на питання, поставлене в заголовку. Обираючи між Україною та Малоросією, автор зупинився на Україні. В тогочасному контексті це не означало, що Хвильовий уявляв Україну незалежною від Росії, але він уважав, що Україна має (або принаймні має право мати) власну літературу та культуру. З погляду покоління Хвильового, термін «Малоросія» втілював традицію ставлення до українського народу, мови та культури як відгалужень російської нації, мови та культури, тоді як «Україна» символізувала культурну незалежність їхньої вітчизни від Росії[1].

Хвильовий критикував «малоросійство» у руслі праць Михайла Драгоманова, Сергія Шелухина та Вячеслава Липинського, а також творів інших українських діячів, які перебували за межами Російської імперії та СССР і вбачали причини малоросійської ментальности у століттях російського політичного та культурного контролю над Україною[2]. Проте існувала й інша інтелектуальна традиція. Сам заголовок памфлету Хвильового був оберненням назви статті Андрія Стороженка «Малая Россия или Украина?» (1918). Цей щирий малорос уважав Україну невилучним складником ширшого російського політичного та культурного простору. Коріння суперечки він виводив із кінця XVIII – початку XIX століття. На думку Стороженка, використання терміна «Україна» на позначення того, що насправді було Руссю або Малоросією, – це всього-на-всього спроба польських інтелектуалів підважити згубні для поляків наслідки поділів Польщі. Поляки, мовляв, обрали таку стратегію: довести, що руські землі насправді належали не Русі, а країні, яку вони вважали окремою від Росії і називали «Україною». Згідно зі Стороженком, першим виступив проти таких заяв анонімний автор «Історії русів» – історичного трактату, який у рукописній формі

---

[1] Інтерпретацію політичного та культурного послання, вміщеного у памфлетах Хвильового, див. у: Myroslav Shkandrij, *Russia and Ukraine: Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Post-Colonial Times*, Montreal – Kingston, 2001, с. 223–231.

[2] Див. статтю Богдана Кравцева «Little Russian Mentality (malorosiistvo)» у кн.: *Encyclopedia of Ukraine*, т. III, Toronto, 1993, с. 166.

циркулював Україною починаючи від 1820-х років. Його автор виступив проти звички (буцімто польської) називати Наддніпрянщину «Україною», віддавши натомість перевагу термінові «Малоросія»[3].

Погляди Стороженка на «Україну» як підривний польський термін, перед яким ставилося завдання розхитати єдність російської нації, аж ніяк не були оригінальними. Дискусія щодо політично коректної назви для України в Російській імперії посилилася під час революції 1905 року. В Австро-Угорщині це питання зринуло на поверхню 1907 року, коли русофіли-депутати австрійського парламенту у Відні вирішили назвати руську фракцію «Малоросійським клубом». Вони відкидали назву «Україна» як польський винахід, яким позначалося прикордоння колишньої Речі Посполитої. 1908 року на Археологічному з'їзді в Чернігові український активіст із Одеси Сергій Шелухин виголосив доповідь про походження терміна «Україна», в якій доводив, що це була початкова назва цього краю. Цей виступ спричинив дискусію в російській пресі, під час якої професор Іван Лінніченко з Новоросійського університету в Одесі протиставив Шелухину теорію, що її дотримувалася більшість українських істориків: мовляв, «Україна» в ґрунті речі означає «прикордоння»[4].

Теза Шелухина про те, що назва «Україна» передувала назві «Русь», привернула увагу науковців і широкого загалу до пізньосередньовічного вжитку терміна «Україна», але не переконала спеціялістів. Більшість із них пішла шляхом Михайла Грушевського (часто критикованого в публікаціях Шелухина), який був певен, що термін «Україна» походив від поняття порубіжжя. Слова «Малоросія» Грушевський уникав. Наприкінці XIX – на початку XX століття він часто вживав складений термін «Україна-Русь», аби наголосити неперервність української історії від часів Київської Русі до сучасности і єдність українських земель, до яких належала й Галичина, де термінами «Русь» і «русини» часто позначали українську територію та її населення[5]. Грушевський стверджував, що термін «Мала Русь», який уперше вжили в XIV столітті на позначення Галицько-Волинського князівства,

---

[3] Див.: А. В. Стороженко, «Малая Россия или Украина?» у кн.: *Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола*, упор. М. Б. Смолин, Москва, 1998, с. 280–290 (вперше опубліковано 1918 року в журналі «Малая Русь»).

[4] Див.: Сергій Шелухин, *Україна – назва нашої землі з найдавніших часів*, Прага, 1936, с. 19–32 (репринт: Дрогобич, 1992); пор.: Иван Линниченко, «Малорусский вопрос и автономия Малороссии. Открытое письмо профессору М. С. Грушевскому», Петроград і Одеса, 1917; перевидано: *Украинский сепаратизм в России*, с. 253–279, зокрема с. 271.

[5] Про використання у Грушевського термінів «Україна-Русь» та «Україна» див. мою працю: *Великий переділ*, с. 176–180.

пізніше вийшов з ужитку, але повернувся в офіційний дискурс у XVII столітті, коли став позначати українські землі під московською зверхністю. Згідно з Грушевським, цей термін не зажив популярности серед загалу, який волів називати свою землю «Україною». Починаючи від XVI століття цей термін уживали на позначення середнього Подніпров'я, а в XIX столітті лідери українського літературного відродження обрали його як національну назву[6].

Вибух Першої світової війни накликав на українських провідників у Російській імперії звинувачення в зраді. Революція 1917 року їх посилила. Натяки на польське походження назви «Україна» підживлювали уявлення про те, нібито український рух – не більше ніж плід чужоземних інтриґ. Дискусія Шелухина та Лінніченка дала поштовх появі багатьох статтей у журналі «Малая Русь», який опублікував Стороженкову статтю «Малая Россия или Украина?». Ця стаття, своєю чергою, викликала відповідь Шелухина, який далі розвивав тему в своїх еміґрантських публікаціях міжвоєнного періоду[7]. Совєтська доба поклала край використанню терміна «Мала Росія» на позначення України, але він відродився разом із оживленням російського націоналізму після 1991 року. Російський публіцист Міхаіл Смолін, який 1998 року перевидав у Москві статтю Стороженка та інші антиукраїнські твори того періоду, виступив за відновлення «малоросійської» термінології, засуджуючи використання термінів «Україна» та «українці» як спроби «розчленувати всеросійське тіло, віднявши від нього малоросів, свавільно назвавши їх "українцями", яких не знала історія»[8]. Нині цілком очевидно, що терміни «Україна» та «Малоросія» уособлюють дуже різні східнослов'янські ідентичності. Але чи є підстави вважати, що вони позначали різні ідентичності також у ранньомодерні часи?

Доля Русі

Вибух повстання Хмельницького струсонув Річ Посполиту до самісіньких основ, проторувавши шлях для чужоземної інтервенції, яку спершу здійснила Московія за підтримки козаків, а потім – Семигород зі Швецією. Шведське вторгнення 1655 року, відоме в історіографії як «По-

---

[6] Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. I, с. 1–2.
[7] Див.: Шелухин, *Україна*, с. 34–40.
[8] Див.: Михаил Смолин, «Украинский туман должен рассеяться, и русское солнце взойдет», у кн.: *Украинский сепаратизм в России*, с. 5–22, зокрема с. 6.

топ», створило можливість поділу Речі Посполитої її сусідами, але Московія, побоюючись зміцнення Швеції, змінила свою позицію, тим самим давши польсько-литовській державі змогу вижити, а згодом навіть повернути більшу частину втраченого. На сході поляки зуміли відсунути лінію фронту від Львова та Вільна – найзахідніших міст, до яких у 1654–1655 роках дійшли московсько-козацькі війська – назад до кордонів Смоленського воєводства та берегів Дніпра. Згідно з положеннями Андрусівського перемир'я (1667), Річ Посполита поступалася Московії Смоленськом і Лівобережною Україною. Це зовсім не була катастрофа того масштабу, якої можна було очікувати під час Потопу: Річ Посполита всього-на-всього повернулася до свого східного кордону початку XVII століття, коли Смоленськ і Чернігів належали Московії, а Лівобережжя не було повністю заселеним. Єдиним примітним винятком був Київ, який тимчасово мав залишитися під контролем Московії, а за два роки повернутися до складу Польщі. Так не сталося. Згідно з Вічним миром 1686 року, Київ залишився під Московією. Після спустошливої війни країна, що нині називається Білоруссю, повернулася до складу Великого князівства Литовського. Більша частина України перебувала під владою Польського королівства. Себто обидві країни зосталися в складі польсько-литовської Речі Посполитої[9].

На момент укладення Вічного миру 1686 року руський народ-нація Речі Посполитої перетворився на бліду тінь того, яким він був раніше. Головними причинами цього були постійні війни, які точилися на території України та Білорусі, а також занепад козацтва як політичної, соціяльної та військової сили, що захищала православну церкву та права руської нації по всій Речі Посполитій. Занепад цей уповні почався після смерти Богдана Хмельницького 1657 року. Наступник Хмельницького, гетьман Іван Виговський, розчарувавшись московською політикою, у вересні 1658 року підписав у Гадячі угоду з Річчю Посполитою, яка спричинила невдоволення козацтва. Згідно з її положеннями, «руський народ» став третім партнером Речі Посполитої поряд із поляками та литовцями. Такий варіянт влаштовував українську шляхту, яка прагнула чогось такого ще від 1620-х років, але не вдовольняв козацьку старшину та рядове козацтво, над якими нависала загроза втрати багатьох здобутків у тому разі, якщо соціяльний устрій, передбачений Гадяцькою унією, набуде сили. Та й самі поляки не були го-

[9] Цей кордон не зазнавав істотних змін до першого поділу Польщі в 1772 році. Історію Речі Посполитої на зламі XVII–XVIII століть див. у: Daniel Stone, *The Polish-Lithuanian State, 1386–1795*, у кн.: *A History of East Central Europe*, т. IV, Seattle – London, 2001, та Richard Butterwick, ed., *The Polish-Lithuanian Monarchy in European Context, c. 1500–1795*, Basingstoke, 2001.

тові прийняти бунтівних русинів як рівних собі. Обидва чинники призвели до того, що Гадяцька угода зазнала краху, а Виговський 1659 року втратив гетьманську булаву[10].

Нового гетьмана, сина Богдана Хмельницького Юрія, обрали зі схвалення Москви, але 1660 року він перейшов на бік Речі Посполитої. Така раптова зміна курсу розколола козацьку старшину, частина якої під проводом полковника Якима Сомка зберегла вірність цареві. Відтак настав період, відомий в українській історіографії як Руїна. Московські війська воювали з польсько-литовськими за контроль над Наддніпрянщиною. І тим, і тим допомагали протиборчі групи козацької старшини – кожна на чолі зі своїм гетьманом. Андрусівське перемир'я (1667) між Московією та Річчю Посполитою поділило Гетьманщину на дві частини: землі Лівобережжя разом із Києвом (спочатку тимчасово, а потім на постійно) відійшли до складу Московії, а решта козацьких земель залишилася під польською владою. Спробу козацтва відновити контроль над обома частинами Гетьманщини очолив гетьман Петро Дорошенко (1665–1676), спираючись на турецьку допомогу. Попри обіцянки Стамбула надати військову допомогу, вона виявилася недостатньо сильною, щоб розбити московське військо та лівобережні полки, які його підтримували. 1676 року Дорошенку довелося здатися в руки лівобережного гетьмана і вирушити у заслання до Московії. Десятиліття ненастанних воєн спустошили Наддніпрянщину, а надто знелюднене Правобережжя, яке вважалося за нічийну смугу – нейтральну зону між двома ворожими державами та козацькими угрупованнями[11].

Укладення в 1686 році Вічного миру стало для руських еліт чітким сиґналом того, що період безперервних воєн між Варшавою та Москвою добігав кінця, а отже, кордон уздовж Дніпра затримається надовго. Відтак козацькі еліти мали пристосовуватися до нових обставин або перебиратися в лівобережну Гетьманщину. Коли в 1620-х роках православна шляхта почала вимагати для русинів рівних прав із польським та литовським народами – себто націями-засновниками Речі Посполитої, – вона впровадила в тогочасний політичний дискурс дуже особливу модель нації. В документах, що стосувалися Люблінської унії (1569), «народом», чи пак «обома народами», називали (шляхетське) населення двох держав, які уклали унію –

---

[10] Огляд політичних процесів в Україні 1654–1659 років, див. у кн.: Тетяна Яковлева, *Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Руїни*, Київ, 1998.

[11] Про Андрусівське перемир'я та політичні стратегії Дорошенка див.: Дмитро Дорошенко, *Гетьман Петро Дорошенко. Огляд його життя і політичної діяльности*, Нью-Йорк, 1985.

Польського королівства та Великого князівства Литовського. З цієї двоїстої держави руські шляхтичі намагалися викроїти третю націю, яка означувалася не через державну структуру, а через культуру, релігію та мову. Під час повстання Хмельницького гримуча суміш козацької військової потуги, руської солідарности та православної набожности потрясла основи Речі Посполитої, позбавивши її цінних володінь на сході. Тож не дивно, що після закінчення повстання руська культура, релігія і мова стали об'єктом переслідувань. Скасування козацтва на Правобережжі, навернення руських православних до унії та невпинний занепад руської мови та культури вели до поступової полонізації руських еліт. Лідери польсько-литовської держави, ясна річ, навіть не думали розробляти яку-небудь позитивну програму для руських еліт, навпаки, сподівалися підважити їх і усунути, аби вони знову не виступили проти Речі Посполитої на боці її могутнього московського сусіда. Протягом більшої частини періоду полонізація тривала у «природний» спосіб у тому сенсі, що порожнечу, яка утворилася через знищення однієї культури і традиції, заповнювала інша. Перші програми, спрямовані на полонізацію руських мас, було сформульовано лише наприкінці XVIII століття.

Найвразливішою групою руського суспільства виявилася та, що становила її кістяк у попередню добу, – шляхта. Минули ті часи, коли православні маґнати та їхні клієнти-шляхтичі обстоювали руський політико-культурний порядок на місцевих і загальнодержавних сеймах. Якщо говорити про політичний світогляд, культуру та релігію нової когорти маґнатів, то поміж них уже годі було шукати ревнителів руської справи. По смерті в 1667 році православного трокського каштеляна Олександра Огинського в сенаті Речі Посполитої не залишилося захисників прав русинів[12]. Нащадки руських князівських і шляхетських родин на відміну від князя Костянтина Острозького, у XVI столітті вже не намагалися виводити свої роди від св. Володимира. Натомість нащадки Сапіг, Полубінських, Санґушків, Оранських, Войн, Тризн та інших колись православних родин воліли пов'язувати себе зі стародавніми римлянами та литовськими князями з роду Ґедиміновичів. У руських еліт Польського королівства і Великого князівства складалася нова лояльність до їхньої польської або литовської вітчизни, але не до руської нації[13].

---

[12] Див.: Сагановіч, *Нарыс гісторыі Беларусі*, с. 291.

[13] Про генеалогічні леґенди шляхетських еліт Великого князівства Литовського див.: Arturas Tereskinas, *The Imperfect Body of the Community: Formulas of Noblesse, Forms of Nationhood in the Seventeenth-Century Grand Duchy of Lithuania*, Ph. D. diss., Harvard University, 1999, c. 309–391.

Руська православна шляхта, яка до того ж була частиною політичного класу Речі Посполитої і загалом поділяла спосіб життя й ідеали шляхетського стану, часто-густо проявляла готовність зректися віри своїх предків, коли справа доходила до дискримінації на релігійних підставах. 1673 року православна людність Речі Посполитої втратила право отримувати шляхетський статус. У 1717 та 1733 роках релігійним інакодумцям – не католикам заборонили брати участь у Сеймі. За таких обставин православні шляхтичі воліли переходити в лоно панівної Католицької церкви. Вони перестрибували через унійне «чистилище», залишаючи потерпати в ньому нешляхетські сеґменти руського суспільства. Поняття руського народу-нації як спільноти шляхти, духівництва, міщан та козаків, об'єднаних спільною лояльністю до православної церкви, яке виступило на чільний план під час повстання Хмельницького і зберігало статус важливого параметра національної ідентичности Гетьманщини, не знайшло собі місця в Речі Посполитій XVIII століття. Ідентичність руської шляхти цього періоду потрібно дослідити детальніше, але добре зрозуміло, що протягом XVIII століття більшість її представників приєдналася до лав польсько-литовського «народу-нації» не лише в політичному, а й у релігійному, мовному та культурному сенсах. Вони виказали справжній польський патріотизм під час поділів Польщі, як-от руські учасники ультракатолицької Барської конфедерації 1768 року або лідер повстання 1794 року Тадеуш Косцюшко – уродженець білоруської Берестейщини. Їхній реґіональний патріотизм (литовський або український у вузькому розумінні цього слова) не завадив їм стати повноцінними членами нової польської нації[14].

Руське міщанство також не уникло дискримінації з боку польсько-литовської держави та суспільства. 1699 року православним містянам заборонили входити до складу маґістратів королівських міст. Утім, загалом статус руських містян різнився від міста до міста. На території нинішньої Білорусі русини становили близько 80% міського населення, тому дискримінувати їх було важко. Там існували спільні цехи, які очолювали цехмістри «римського», «руського» і протестантського віровизнань[15]. Тяжчим було становище руських містян у таких важливих центрах міжнародної торгівлі, як Львів, де до середини XVIII століття русинам не дозволяли мати своїх представників у маґістраті. Маґістрат знехтував королівським указом 1572 року,

---

[14] Сагановіч, *Нарыс гісторыі Беларусі*, с. 29; Яковенко, *Нарис історії України*, с. 266–267.

[15] Див.: А. С. Котлярчук, *Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII в.*, С.-Петербург, 2001, с. 39–45; пор.: Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII ст.)*, с. 104.

який давав львівським русинам рівні права з поляками католицького віросповідання, обґрунтовуючи це тим, що указ суперечив правам і привілеям їхнього міста. Здавалося, що, навернувшись у 1709 році до унії, львівська православна громада подолає заборону обіймати урядові посади, позаяк ухвала Сейму 1699 року цілком певно ґарантувала таке право уніятам. Але цей крок нічого не змінив. Віросповідання (а точніше, обряд) далі перешкоджало львівським русинам отримувати урядові посади. Русинів, як і раніше, називали «нацією» («natio») в королівських привілеях і постановах міської влади. Така назва зазвичай залишала їх за межами польсько-католицької більшости і, на їхню думку, тягла за собою дискримінацію. 1749 року руські члени тоді вже унійного братства скаржилися, що маґістрат, відмовляючи їм у праві займати урядові посади, «відштовхує себе від нас, іменуючи нас "нацією", а не інкорпорованими в рівності зі собою»[16]. За іронією долі, дискримінація, на яку нарікала руська громада Львова (до її складу входили як містяни, так і шляхтичі), допомогла зберегти тривке почуття окремішньої руської ідентичности, що її загрозливо швидко втрачали руські шляхтичі, які не належали до релігійних братств.

Козаки виявилися тією верствою руського суспільства, яка чинила найстійкіший опір полонізації. Козацький провід другої половини XVII століття, як і раніше, вдавався до геополітичного балансування, стаючи час до часу на бік то Речі Посполитої, то турків чи Криму, то Молдавії або, як-от гетьман Петро Дорошенко, намагаючись перебрати на себе роль об'єднувачів України обох береґів Дніпра. Ті, хто залишився жити в Речі Посполитій, не покидали мрій про встановлення західного кордону козацької держави вздовж ріки Случ, а себе вважали захисниками всієї руської нації. Проте умови, на які польська влада погодилася 1658 року в Гадячі, залишалися недосяжним ідеалом для нових поколінь козацьких провідників на теренах Речі Посполитої. Попри те, що в лівобережній Гетьманщині козаки і далі були потужною суспільною групою, стрімкий занепад козацтва на Правобережжі зробив його у Речі Посполитій пережитком минулих часів. Присмерк козацької могутности знаменувало правління на Правобережжі гетьмана Дорошенка. Не зумівши зберегти контроль над лівобережною Гетьманщиною, він почав шукати виходу зі свого тяжкого становища в со-

---

[16] Див.: Мирон Капраль, *Національні громади Львова XVI–XVIII ст. (Соціально-правові взаємини)*, Львів, 2003, с. 153. Про руську громаду Львова наприкінці XVII – у XVIII столітті див.: там само, с. 131–157. Про привілеї руської громади Львова див.: Мирон Капраль, упор., *Привілеї національних громад міста Львова (XIV–XVIII ст.)*, Львів, 2000, с. 39–119.

юзі з турками. Визнання ним сюзеренітету султана призвело до прямого втручання Османської імперії в українські справи. 1672 року, після взяття турками Кам'янця, Річ Посполита мусила укласти Бучацький договір, який запроваджував османський протекторат над Поділлям і Правобережжям.

Договір спричинив масову втечу людности з цих теренів, що тривала аж до середини 1680-х років, коли новий польський король Ян III Собєський почав заселяти їх наново, відродивши на Правобережжі козацтво. Король призначав козацьких полковників, які успішно приваблювали нових поселенців на землі, що їх Річ Посполита не мала законного права заселяти. Вони діяли в сірій зоні між Річчю Посполитою і турками, роблячи польсько-литовській державі неоціненну послугу. Проте після 1699 року, коли турки зреклися претензій на Правобережжя, а поляки дістали змогу вже відкрито заселяти його, уряд наказав розпустити правобережне козацтво. Козаки під орудою уродженця Гетьманщини полковника Семена Палія (Гурка) відмовилися підкоритися і розпочали повстання, яке протривало до 1704 року, коли реґіон зайняли лівобережні козаки, скориставшись вторгненням російських військ на територію Речі Посполитої в ході Північної війни. Рухи населення, викликані війнами та переходами реґіону з рук у руки між Річчю Посполитою, Московією та Османською імперією, позбавили правобережне козацтво власної еліти. Лише принагідні повстання свідчили, що мешканці Правобережної України зберегли козацькі ідеали і прагнули такого самоврядування, яке мали козаки Гетьманщини. Проте їм бракувало авторитетних лідерів, які були в XVII столітті, бо руська шляхта раз і назавжди покинула козацькі маси напризволяще[17].

До переліку головних чинників, які вплинули на полонізацію руських еліт, належить падіння вжитку руської мови. В 1696 році, коли Сейм ухвалив рішення про обов'язкове використання польської мови в юриспруденції й адмініструванні, шляхта Великого князівства Литовського звернулася до Сейму з пропозицією зробити польську замість руської офіційною мовою місцевого судочинства. Це була одна з численних петицій, які мали на меті поширити права, якими користувалася шляхта Польського королівства, на шляхту Великого князівства Литовського[18]. Таке урівняння шля-

[17] Про етнічний склад правобережного населення та міґраційні процеси див.: Олександр Гуржій, Тарас Чухліб, *Гетьманська Україна*, [*Україна крізь віки*, т. 8], Київ, 1999, с. 272–277. Про політичну програму козацтва між 1676 і 1715 роками див.: Смолій, Степанков, *Українська державна ідея. Проблеми формування, еволюції, реалізації*, с. 175–235.

[18] Див.: Сагановіч, *Нарыс гісторыі Беларусі*, с. 294–295.

хетських прав у Речі Посполитій ішло пліч-о-пліч із мовною та культурною полонізацією. Цей процес був «добровільним» у тому сенсі, що на початок XVIII століття бракувало компетентних людей для провадження та протоколювання судових засідань руською мовою. На кінець XVII століття висока й початкова освіта дітей руської шляхти та міщанства перебувала здебільшого в руках єзуїтів. У їхніх школах учні вивчали латину, польську мову, але не руську. Православним русинам відвідувати єзуїтські колеґії не забороняли, але, навчаючись у таких закладах, зберігати своє віросповідання їм було нелегко. Подібною була ситуація у Львівському університеті, де наприкінці XVII століття православним дозволялося пройти лише один рік філософської програми, а на будь-які інші курси зараховували тільки в разі навернення до унії. В 1725 році університет відмовив православним студентам у наданні житла. Аналогічні порядки впроваджувалися в інших освітніх закладах реґіону. На середину XVIII століття руські землі Речі Посполитої вкривала мережа єзуїтських колеґій і шкіл, яка на сході простягалася аж до Овруча та Житомира. Близько того часу єзуїти почали викладати в колеґіях польську історію. Вони не тільки давали освіту молодим русинам, а й перетворювали їх на поляків у політичному, релігійному та культурному сенсах[19].

Мірою того, як руську мову витісняли з публічної сфери, її використання обмежувалося стінами православних і унійних церков. Проте навіть там їй доводилося виборювати собі право на дальше існування. Унійне духівництво заохочували проповідувати перед парафіянами їхньою мовою, але в унійних школах викладалася мова церковної літургії – церковнослов'янська – а не руська. Латина і церковнослов'янська були обов'язковими предметами в монастирських школах, а у василіянських світських школах наголос робили на латині, польській та німецькій мовах, тоді як церковнослов'янська мала статус факультативного предмета. Становище друкарства було не ліпшим. Отці василіяни розгорнули активну видавничу діяльність в Унівській та Почаївській лаврах. Більшість їхніх публікацій виходила церковнослов'янською мовою; лише невелика дрібка побачила світ мовою, що була близькою до розмовної руської[20]. Проте навіть серед василіян мовна та культурна полонізація набирала ходу.

---

[19] Про єзуїтські школи та колеґії в Україні див.: *Історія української культури*, т. 3, Київ, 2003, с. 471–481.

[20] Там само, с. 450–454; див. також: Яковенко, *Нарис історії України*, с. 278–279.

Унійний Янус

Починаючи від другої половини XVII і до кінця XVIII століття тісне переплетіння релігійної та етнонаціональної ідентичностей було визначальним для проведення межі між «нами» та «ними» на українських і білоруських землях Речі Посполитої. Головний поділ ішов між поляками (католиками та протестантами) і русинами (православними та уніятами). Як і в першій половині XVII століття, поділ русинів на православних та уніятів викликáв найбільше замішання. Тих русинів (переважно шляхту і представників міської еліти), що перейшли в католицтво напрямки або за посередництва унії, сучасники сприймали як поляків, а тому не брали їх до уваги, коли доходило до обговорення руських питань. Така тенденція була доволі помітною вже в джерелах попереднього періоду, а під кінець XVII – на початок XVIII століття стала особливо вираженою. Від перших десятиліть XVIII століття термін «руський» дедалі більше асоціювався з унією, бо католицтво в унійній формі невпинно перетворювалося на панівну релігію переважної частини української та білоруської людности. Проте його шлях до тріюмфу аж ніяк не був простим.

Вибух повстання під проводом Богдана Хмельницького завдав великого удару унійній церкві по всій Речі Посполитій. Особливо сильним він був в Україні та на території Східної Білорусі, яку після Переяславської угоди 1654 року зайняли московські та козацькі війська. Унійна церква як інституція стала однією з жертв козацького повстання і була згодом заборонена на території Гетьманщини. Зборівська угода 1649 року зобов'язувала короля повернути православним низку єпархій, що лежали далеко за межами території, яку контролювало козацьке військо. Гадяцька угода 1658 року, яка повертала козацтво назад під юрисдикцію Речі Посполитої, мала на меті покласти край унії на всій території польсько-литовської держави. Згідно з її положеннями, православний митрополит і єпископи отримували місця в Сенаті, а православній церкві поверталося все церковне майно, яке їй належало до 1596 року. Мало того, угода забороняла фінансувати відкриття нових унійних церков і монастирів. Польсько-литовська влада так і не впровадила в життя положення угоди, але унійна церква, яка залишалася без митрополита протягом 1655–1665 років, здавалося, була вже на смертному одрі так чи так. Якщо перед 1648 роком точилися дискусії про «універсальну унію» уніятів і православних під егідою Риму, то тепер лідери унійної церкви шукали хоч якого-небудь способу об'єднатися з православ'ям. Зменшення кількости унійних парафій свідчить про глиби-

ну кризи, в якій опинилася на середину 1660-х років ця церква. В Луцькій єпархії на Волині уніяти залишилися тільки із сотнею парафій, які становили 10% усіх східнохристиянських громад реґіону. Не ліпшими були справи унійної церкви в деяких частинах Білорусі: приміром, у Пінській парафії збереглося всього-на-всього десять унійних парафій. Православні тоді мали у своєму розпорядженні дві третини або, згідно з іншими оцінками, три чверті всіх східнохристиянських парафій Речі Посполитої[21].

Ситуація покращилася для уніятів тільки після укладення Андрусівського перемир'я між Московією та Річчю Посполитою, які поділили Україну вздовж Дніпра, а всі білоруські єпархії, за винятком Смоленської, залишили в складі польсько-литовської держави. Унійній церкві було дозволено обрати нового митрополита, король повернув їй права в Польщі та Литві, а відокремлення Києва та Лівобережжя від решти руських земель підірвало вплив православ'я на території Речі Посполитої. Підпорядкування Київської митрополії московському патріярхові в 1686 році збіглося в часі з укладенням Вічного миру між Московією та Річчю Посполитою. Одне з положень угоди давало київському митрополитові право здійснювати нагляд над православними парафіями Речі Посполитої, що в кінцевому підсумку дало польській владі підстави підтримувати унійну церкву як альтернативу контрольованій із Москви православній церкві. Владу Речі Посполитої також не влаштовувало підпорядкування власного православного населення константинопольському патріярхові, який перебував під контролем іще одного ворога Варшави – османської Порти. Такі могутні православні єпархії України, як Львівська, Перемиська і Луцька, здавалися державі особливо небезпечними. За правління Яна III Собєського (1674–1696) православні зазнали потужного офіційного тиску до переходу в унію. Коронаційний Сейм 1676 року заборонив православному кліру контактувати з константинопольським патріярхом. Крім того, король використовував у своїх цілях конфлікти між православними єпископами, підтримуючи тих, хто був годен перейти в унію. Одного з таких єпископів – Йосифа Шумлянського – він 1675 року призначив управителем тієї частини Київської митрополії, яка залишилася в складі Речі Посполитої. Того самого року

---

[21] Див.: Ludomir Bieńkowski, «Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce», у кн.: *Kościół w Polsce*, ed. Jerzy Kłoczowski, т. II, *Wieki XVI–XVIII*, Kraków, 1969, с. 781–1049, зокрема с. 849–851. Про становище унійної Церкви протягом першого десятиліття після Переяславської угоди див.: J. Praszko, *De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante (1655–1665)*, Rome, 1944; пор.: Antoni Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok, 1997.

Шумлянський таємно прийняв унію. Так само 1679 року вчинив перемиський єпископ Інокентій Винницький, який у 1691–1693 роках першим серед ієрархів перевів свою єпархію в унію. Його шляхом у 1700 році пішла львівська єпархія, а 1702 року – луцька. За десять років ченці найбільшого православного монастиря реґіону – Почаївської лаври – також перейшли в унію. Отож на території Речі Посполитої вціліла однісінька православна єпархія – могилівська, яка також мала юрисдикцію над православною людністю колишньої полоцької єпархії. Проте навіть могилівська єпархія станом на 1777 рік володіла всього-на-всього 22% церков, які не належали протестантам. Унійні парафії становили 68%, а католицькі – 10%. На кінець 1780-х років православ'я сповідували лише 3,5% всього населення Речі Посполитої[22].

У перші десятиліття XVIII століття унійні єпархії та парафії Речі Посполитої мало відрізнялися від православних. Головна відмінність полягала в юрисдикції, завдяки чому перехід в унію був відносно легким процесом. Реформування новонавернених парафій відповідно до принципів Контрреформації почалося на синоді 1720 року в Замості. Його ухвали вимагали не тільки, щоб унійні священики й віряни прийняли «filioque» до свого нового символу віри та згадували папу римського під час богослужінь, а й забороняли приймати таїнства від православних священиків. Натомість їм дозволялося приймати таїнства від католицького духівництва[23]. Синод у Замості провів чітку конфесійну межу між уніятами та православними, які далі практикували той самий обряд і користувалися тією самою мовою богослужіння. На думку багатьох науковців, Замойський синод спрямував унійну церкву на шлях латинізації, впровадивши в її практики численні католицькі обряди й традиції. Латинізація означала культурну полонізацію унійної ієрархії, зокрема єпископів і чернецтва, яке в 1743 році зорганізували в один керований із Риму орден василіян. Як уже було зазначено, василіяни займалися друкарством та освітою, сприяючи збереженню традиційної книжної культури та церковнослов'янської мови. Проте їх теж не оминула культурна полонізація, вони вели навіть перед у прийнятті латинських практик. Особливо це стосується Білорусі, де унія закріпилася наба-

---

[22] Сагановіч, *Нарыс гісторыі Беларусі*, с. 292–294, 404. Про перехід православних єпархій України в унію див.: Григорій Лужницький, *Українська церква між Сходом і Заходом*, Філадельфія, 1954, с. 396–406; Атанасій Великий, *З літопису християнської України*, кн. 5, Рим, 1972, с. 229–272; кн. 6, Рим, 1973, с. 29–56.

[23] Про ухвали Замойського синоду див. у: Великий, *З літопису християнської України*, кн. 6, с. 129–154.

гато раніше, ніж в Україні, і то обидві тенденції найвиразніше проявились у василіян. Коли 1636 року віленські василіяни постановили, що проводитимуть богослужіння руською мовою, саме це рішення вони записали польською[24]. 1684 року ченці Жировицького монастиря в Білорусі попросили дозволу проводити латинські меси. Чималу частку білоруських василіян становили колишні католики. Серед них були не тільки русини, а й поляки та литовці. Не дивно, що у звітах про відвідини білоруських монастирів за середину XVIII століття довелося ввести окрему графу про знання ченцями руської мови. Багато хто її вповні не опанував. Поступова полонізація унійного духівництва вкупі з його латинізацією не могла не навіювати горстці вцілілих православних вірян враження, що унійна Церква – це установа «католицька» та «польська»[25].

Зайве говорити, що уніяти заперечували проти такої категоризації своєї церкви, вважаючи себе за русинів; із цим погоджувалися й самі поляки. На середину XVII століття в усіх українських і білоруських землях Речі Посполитої вкоренилася руська ідентичність, викшталтувана в перебігу полеміки, спричиненої Берестейською унією. Вона міцно закріпилася у формах самоідентифікації руського населення цієї держави, хоч би до якого віросповідання, воєводства чи соціяльної групи воно належало. Східний обряд, якого дотримувалися православні та уніяти, правив за чіткий індикатор національности, і навпаки. Ясна річ, між двома підгрупами не припинялася давня боротьба за ексклюзивні права на руський «бренд». Судячи з документів другої половини XVII століття, православні й далі вважали себе одинокими леґітимними володарями назви «Русь» та руської ідентичности. Творці Гадяцької унії з козацького боку попіклувалися, аби угода ґарантувала свободу православній релігії «аж куди мова руського народу сягає»[26]. Автори православних трактатів поєднували уніятів і католиків під

---

[24] Див.: Марзалюк, *Людзі даўняй Беларусі*, с. 76.

[25] Історію Василіянського ордену див. у: М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Василіянського Чина XVII–XX ст.: Топографічно-статистична розвідка з картою монастирів*, Рим, 1979; Sophia Senyk, *Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the Period of Suppressions*, Orientalia Christiana Analecta, т. 222, Rome, 1983; Maria Pidłypczyk-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie: szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa, 1986; Maria Pidłypczyk-Majerowicz, «Kulturalna spuścizna zakonów męskich na Białorusi», у кн.: *U schyłku tysiąclecia: księga pamiątkowa z okazji sześćdziesiątych urodzin Prof. Marcelego Kosmana*, Poznań, 2001, с. 211–225. Про поступову латинізацію та полонізацію унійної церкви протягом XVIII століття див.: Sophia Senyk, «The Ukrainian Church and Latinization», *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), с. 165–187, зокрема с. 180–182.

[26] Див.: Bieńkowski, «Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce», с. 850.

спільною рубрикою «римлян», «латинян» або «ляхів», таким чином витискуючи прибічників унії за межі руської ідентичности, означуваної за допомоги конфесійної термінології. Проте навіть православні полемісти мусили визнавати існування ще однієї, неправославної Русі – бодай тому, що поляки по-різному ставилися до православних та уніятів. Ось як описав цей неспростовний факт один тогочасний православний письменник: «Ляхи уніятов руссю, греками зовут, хоч уніяти римськую віру держать, а нас православних русь і греков, за поган, схизматиков, невірних, отщепенцов от папіжа і от православія менують непрестанно»[27].

Перехід наприкінці XVII – на початку XVIII століття єпископів і більшости православного духівництва та вірян Речі Посполитої в унію відчутно ослабив суперечку між православними й уніятами за право називатися русинами. Завдання представляти руську традицію успадкувала від православних унійна церква, яка стала найбільшою руською інституцією цього реґіону. Навернення в унію, яке відбулося настільки безболісно почасти завдяки тому, що православним пообіцяли, що «свята, пости і обряди лишаться у вас по-давньому, і ніякої зміни ні в чому не буде (як дехто видумує)»[28], означало, що польські еліти далі сприймали новонавернених як членів посутньо руської, або «грецької» церкви. Означало воно і те, що новонавернені уніяти далі сприймали католицьку церкву як посутньо польську. Власне, під цим оглядом нічого не змінилося від 1680 року, коли один русин заявляв католицькому священику: «Так як мій батько не кланявся ляському богові, так і я не буду»[29]. В очах уніятів католицтво тісно пов'язувалося не тільки з польською ідентичністю, а ще й зі шляхетським станом, позаяк саме польська або полонізована шляхта часто заохочувала своїх руських підданців переходити в католицтво, що відтак тягнуло за собою набуття ними польської ідентичности замість руської. «Андрій Басій в Острові, – повідомляв у 1763 році один унійний священик, – взятий до панського двору, за намовою людей з панського двору став [з русина] поляком. Ілько Пекара в Черниці з панського наказу став [з русина] поляком»[30].

---

[27] Див. уривки з цього твору, написаного в Речі Посполитій наприкінці 1660-х або на початку 1670-х років, у кн.: *Правда про Унію. Документи і матеріали*, 2-ге вид., Львів, 1968, с. 67–71, зокрема с. 71.

[28] Див. уривок із універсалу, виданого 25 серпня 1700 року галицьким старостою Юзефом Потоцьким мешканцям Збаразької волости: там само, с. 76.

[29] Див. розповідь про конфлікт між ксендзом і вірянами руської церкви в Жидачеві: там само, с. 74. В документі не зазначено, православною чи унійною була ця церква, але той факт, що її відвідав ксендз, підказує, що йдеться, найпевніше, про унійну.

[30] Див. уривок із повідомлення: там само, с. 88.

Зі свого боку, польські еліти не тільки тісно пов'язували унію з русинами загалом, а й сумнівалися в лояльності як православних, так і унійних русинів. З огляду на дедалі дужче втручання Московії, а згодом Російської імперії, у внутрішні справи польсько-литовської держави, польські еліти вважали унійних русинів потенційною п'ятою колоною, попри те, що Петербурґ підтримував православних, а до уніятів ставився вороже, вбачаючи в них іще гірших ворогів, аніж католики. Автор анонімного памфлету, що побачив світ близько 1717 року і закликав унійних русинів навертатися до католицтва, завершив свій твір такою заявою: «Наприкінці слід взяти до уваги й ту аксіому, що залишена в своєму обряді Русь, на випадок... приєднання цієї схизми до унії, стала б загрозою упадку Польщі. Отже, коли перетворимо її на римо-католицьку, то насамперед відберемо в москалів надію на її приєднання та згодом, тісно об'єднавши з нами, зробимо з неї [Русі] ворожу і непереможну для Москви країну»[31]. Мислячи релігійними та соціяльними категоріями, автор памфлету доводив, що треба зліквідувати руський обряд «простих людей», бо він ворожий польському католицтву. Він виступав за проведення публічної кампанії залякування та висміювання русинів, щоб склалася атмосфера, в якій «будь-хто радше захоче змінити віросповідання й відректися від того, що він русин, ніж терпіти на протязі всього життя стільки журби й горя, що ліпше вмерти»[32]. Русинам слід заборонити обіймати урядові посади, а їхнім священикам не давати змоги отримувати освіту та купувати «схизматицькі книжки»; священицьких синів слід покріпачити, а селян залишити неписьменними. Згідно з цим планом, щоб розхитати економічне становище руських містян, треба скористатися євреями, а проти населення Правобережжя, Поділля та Волині, якщо воно повстане на захист віри, слід використовувати татар. Потім спустошену землю заселять переселенці з Польщі.

З погляду сьогоденного читача памфлет звучить як справжній скарб для прибічника конспіраційних теорій, позаяк «доводить», що існувала польська змова проти руської нації. Він також звучить як максимально гостре вираження релігійної ненависти, що відображає взаємну недовіру між поляками-католиками та русинами, які нещодавно навернулися в унію. Об'єднання церков було явно недостатньо, щоб загатити глибокий розкол річпосполитського суспільства на католицький (поляки та литовці) і православний (русини) табори.

[31] Див.: там само, с. 79–86, зокрема с. 85–86.
[32] Там само, с. 80.

Постання України

Лівобережна Україна, потрапивши під контроль Московії, уникла полонізації політичного та культурного життя, що йшла повним ходом на Правобережжі. В лівобережній Гетьманщині козацькі інституції набагато краще збереглися, ніж на Правобережжі, а відносна політико-економічна стабільність реґіону дала змогу елітам сконсолідувати владу. Тим самим часом інтелектуали створили нову модель руської ідентичности, головною прикметою якої був термін «Україна», що зажив особливої уваги в історичних, політичних і культурних дискусія сучасної доби. На Заході широкий загал уперше зіткнувся з назвою «Україна» та поняттям, яке стояло за нею, у 1660 році, коли в Руані вийшов друком «Description d'Vkranie» Ґійома Лє Васьора де Бопляна. Довгий заголовок книжки пояснював читачеві, що Україна складається із «кількох провінцій Польського королівства, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансильванії»[33]. «Description d'Vkranie» – це назва другого видання книжки, яка вперше побачила світ 1651 року накладом 100 примірників і без назви «Україна» в заголовку (в ньому натомість говорилося про землі Польського королівства). Вочевидь, за дев'ять років, що пройшли між першим і другим виданням, «Україна» стала відчутно впізнаванішою для французької публіки. Принаймні так можна сказати про читачів «Gazette de France», на шпальтах якої відводилося чимало місця висвітленню тогочасних козацьких воєн. Боплянова книжка привернула увагу публіки, тому її було перевидано в 1661, 1662 і 1663 роках. 1662 року її випущено латиною, 1664 – голандською, 1665 й 1672 – іспанською, а 1680 – англійською. Всі ці різномовні видання ще по багато разів передруковувалися протягом кінця XVII – всього XVIII століття[34]. У той час мало хто міг написати про Україну компетентніше за Бопляна – військового інженера й архітектора, який провів 1630-ті роки в українських землях, будуючи фортифікаційні споруди та розробляючи плани палаців та укріплень од Кам'янця на заході до Кодацької фортеці на південному сході. Крім того, він створив низку детальних карт України, що їх, як і його книжку, часто передруковували до кінця XVIII століття.

[33] Гійом Левассер де Боплан, *Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн*, Київ, 1990.

[34] Опис численних видань див. у: Andrew B. Pernal, Dennis F. Essar, «Introduction» to de Beauplan, *A Description of Ukraine*, Cambridge, Mass., 1993, c. xix–xcvi, зокрема c. lxvi–xcvi.

Що ж за «Україну» Боплян представив західному загалу в своїх творах і на своїх картах? Хоча в назві 1660 року Україну описано як сукупність польських провінцій од Семигороду до московського кордону, Боплянїв наратив зосереджено на Наддніпрянщині: від Києва на півночі до Запоріжжя та земель під контролем кримських татар на півдні. Тому більшість репринтів і перекладів Бопляновоï книжки виходили під заголовками, в яких наголошено Дніпро, запорозьких козаків і кримських татар – головні прикмети Бопляновоï «України». Ширше означення України відображено на картах французького інженера, адже на всіх них використано цю назву. На карті 1650 року, що називалася «Delineatio Specialis et Accurata Ukrainae», показано Київське, Брацлавське, Подільське, Волинське і частково Руське (Покуття) воєводства. Інша карта, датована 1658 роком, має назву «Typus Generalis Ukrainae sive Palatinatuum Podoliae, Kioviensis et Braczlaviensis terras nova delineatione exhibens». На ній показано території трьох воєводств, перелічених у назві[35]. Чому Боплян вважав їх частинами України? Можливу відповідь знаходимо на іншій його карті, виготовленій 1648 року під назвою «Delineatio Generalis Camporum Desertorum vulgo Ukraina. Cum adjacentibus Provinciis»[36]. Отже, Боплян використовував термін «Україна» на позначення всіх провінцій Польського королівства, які так чи так межували з незаселеним або малозаселеним степовим реґіоном («campus desertorum») і утворювали степове прикордоння Речі Посполитої. В цьому сенсі термін «Україна» використовувався в офіційних польських документах принаймні від 1580 року, коли король Стефан Баторій видав указ, у якому згадано Руську, Київську, Волинську, Подільську та Брацлавську Україну. Король, своєю чергою, дотримувався традиції, що тяглася щонайменше з XII століття, коли руський літописець зробив запис за 1187 рік про Переяславську Україну. Термін «україна» набув значення «степове прикордоння» не тільки в українській та польській, а й у російській мовах, адже московити називали «україною» тільки своє степове прикордоння, користуючись іншими назвами на позначення земель, що межували з заселеними реґіонами Великого князівства Литовського та Польського королівства[37].

Такими були історичні витоки терміна «Україна», який зажив популярности в Західній Европі завдяки численним репринтам і виданням Бопляновоï книжки та карт. Сам Боплян використовував його на основі влас-

[35] Там само, с. xxxii, xxxvi.

[36] Там само, с. xxix.

[37] Термін «Україна» застосовували й на означення інших, нестепових прикордонь. Приклади його використання в джерелах XVII століття див. у: Шелухин, *Україна*, с. 156–162.

них знань та досвіду, здобутих протягом 1630-х років, але якою мірою цей термін відображав нові реалії, що стрімко змінювалися після повстання Хмельницького? 1660 року, коли Боплянова книжка готувалася до друку в Руані, новий гетьман Війська Запорозького Юрій Хмельницький вирішив окреслити географічні межі України в листі до московського царя[38]. Таке питання постало у зв'язку з мирними перемовинами між Швецією та Річчю Посполитою, коли цар захотів дізнатися точні кордони залежної від нього козацької держави. В інструкціях, даних козацьким послам, які прямували на зустріч із делеґацією Речі Посполитої в травні 1660 року, Юрій Хмельницький так визначив стартову позицію для перемовин: «Украина е. ц. в-ва... делитися могла от Коруны Польской... от реки Богу [Західного Бугу]». А запасним мінімальним варіянтом на перемовинах був кордон, проведений за підсумками Зборівської угоди – саме його описав гетьман у листі до царя[39].

Термін «Україна» на позначення Гетьманщини дедалі частіше використовувався в козацькому листуванні з Московією, починаючи з часів Богдана Хмельницького[40]. Судячи з листа Хмельницького-молодшого, козацька старшина мислила Україну насамперед як Козацьку державу в кордонах, окреслених Зборівською угодою 1649 року. До цієї України не належали Руське, Волинське та частина Подільського (довкола Кам'янця-Подільського) воєводств, хоча вони також межували зі степом. Натомість вона охоплювала Чернігівське воєводство, яке не вважалося частиною України з погляду Бопляна та польської традиції, яка на нього вплинула. Найважливішим окремо взятим чинником, який вплинув на таку зміну розуміння «України», було, ясна річ, повстання Хмельницького та піднесення Війська Запорозького як окремого державного утворення, визнаного Зборівською угодою. Попри те, що польська сторона, безперечно, сприймала цю угоду як тимчасову поступку і загалом відмовлялася визнавати зборівські кордони (Білоцерківська угода 1651 року зменшила козацьку територію до Київського воєводства), козацтво далі наполягало на зборівському розмежуванні. Тієї самої позиції дотримувалися його союзники: московські посли на перемовинах із Річчю Посполитою влітку 1653 року та кримський хан біля Жванця восени того самого року. Врешті-решт, поля-

[38] Див.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, с. 373–374.

[39] Див.: *Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687)*, Київ – Львів, 2004, с. 155–156.

[40] У листі до царя Юрій Хмельницький писав, що царський посол прибув зустрітися «з нами в Україні».

кам також довелося ставитися до зборівської лінії як до офіційного кордону козацької держави. Гадяцька угода між гетьманом Іваном Виговським та представниками Речі Посполитої (1658) передбачала створення Руського князівства під проводом козацтва в межах, обумовлених Зборівською угодою 1649 року[41].

З терміна, який до 1648 року вживали на позначення степового прикордоння Польського королівства, «Україна» стала назвою козацької держави, утвореної на землях трьох східних воєводств Королівства: Київського, Брацлавського та Чернігівського. Попри велике значення, приписуване протягом 1650-х років зборівській лінії як «природному» кордону між Річчю Посполитою та козацькою Україною, ця лінія постала внаслідок досягнутого на перемовинах компромісу. На кінець 1648 року Богдан Хмельницький здобув контроль над більшістю українських етнічних земель, дійшовши на заході аж до Замостя. Саме на цю територію він претендував у лютому 1649 року під час перемовин із комісарами Речі Посполитої в Переяславі. Пізніше він погодився на меншу територію, яка обмежувалася Прип'яттю на півночі та Горинню і Кам'янцем-Подільським на заході. Під Зборовом козаки почали перемовини, запропонувавши пересунути цей кордон східніше: від Горині до Случі і від Кам'янця до Бара та Старокостянтинова, – проте кінцевий варіянт угоди перемістив кордон іще далі на схід – до Вінниці й Брацлава[42]. Козакам також довелося зректися своїх претензій на правий берег Прип'яті, що у Великому князівстві Литовському[43]. Таким було походження «зборівського кордону», що його описав у листі до царя від 1660 року Юрій Хмельницький. Його інструкції щодо західнобузького кордону із Річчю Посполитою свідчать, що козацькі еліти все ще не зреклися устремлінь, які мали на початку повстання.

Як на глум, наступного десятиліття Військо Запорозьке та його землі було поділено вздовж Дніпра, згідно з Андрусівським перемир'ям (1667). Реакція козацької еліти на цю угоду свідчить, що за відносно короткий час (1649–1667) зборівський кордон і пов'язана з ним назва «Україна» пере-

---

[41] Текст Гадяцької угоди див. у: *Універсали українських гетьманів*, с. 33–39. Аналіз угоди див. у: Яковлева, *Гетьманщина в другій половині 50-х років*, с. 305–323.

[42] Внаслідок цього у козацькому політичному дискурсі кінця XVII століття ніколи не було такого рівня прив'язаности до Кам'янця чи Бара на Поділлі, як до розташованих по козацький бік зборівської лінії подільських міст на кшталт Ямполя або Вінниці, що їх уважали за частину козацької України ще довго потому, коли ці землі відійшли спершу до поляків, а відтак – до турків.

[43] Див.: Сергій Плохій, *Наливайкова віра*, с. 80–81.

творилися на центральний компонент козацької ідентичности та основний об'єкт політичної лояльности. Коли правобережний гетьман Петро Дорошенко взявся об'єднати Україну в кордонах, визначених у Зборові, лівобережний гетьман Іван Брюховецький після певних вагань підтримав цю ідею, закликавши відновити єдність козацької України, яку порушили Москва і Варшава. В лютому 1668 року він звернувся універсалом до мешканців Новгорода-Сіверського, закликавши козацьку старшину й людність загалом «такожъ отчизнѣ своей Украйнѣ цѣлости желати и объ ней попеченіе имѣти в купѣ съ нами»[44]. Той самий мотив простежувався в листах Петра Дорошенка, який прославляв об'єднання України в січневому універсалі 1669 року: «Напряму обрадував було Господь Бог нашу Україну, що упадає, тож з'єдналися знову до першої згоди та любовного братського об'єднання обидва боки Дніпра, під стародавній регімент гетьманства нашого»[45]. На ту мить, коли Дорошенко видав цей універсал, лівобережна козацька старшина вже порушила недовговічну єдність козацької України, обравши новим лівобережним гетьманом Дем'яна Многогрішного. Проте ідея єдности Війська Запорозького обох берегів Дніпра, яка відігравала дуже помітну роль у подіях і дискурсі 1667–1669 років, не згинула разом із безплідними зусиллями Дорошенка, а залишилася на порядку денному козацького політичного життя до другої половини XVIII століття.

Оцінюючи зміни в застосуванні терміна «Україна» в другій половині XVII століття порівняно з руськими проєктами до 1648 року, важливо зазначити, що всі ці незреалізовані проєкти: церковні, князівські та шляхетські, – справили свій вплив на новий козацько-український проєкт. Як і руські князі, Хмельницький на початку 1649 року висував претензії на українські етнічні землі аж до Замостя на заході. Елементи православно-церковних уявлень про Русь проступають у претензіях Хмельницького на білоруські землі, розташовані на південь од Прип'яті, та у вимогах правобережних гетьманів щодо ґарантування прав православній церкві на всій території Речі Посполитої[46]. Якщо ж говорити про шляхетські проєкти, то козацька Україна охоплювала Чернігівське воєводство, яке було частиною Русі, як її на початку 1640-х років уявляв Адам Кисіль. Натомість до її складу не входила Волинь, що була вузловою частиною руського проєкту Киселя.

---

[44] Текст листа Брюховецького див. у кн.: *Універсали українських гетьманів*, с. 353–354.

[45] *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 13–14.

[46] Див., наприклад, інструкції гетьмана Петра Дорошенка, видані у травні 1670 року козацьким делеґатам, які вирушали на перемовини з Річчю Посполитою в Острозі: *Універсали українських гетьманів*, с. 383–391.

Найбільше козацька Україна відрізнялася від усіх попередніх проєктів тим, що охоплювала Запоріжжя – крайнє степове прикордоння, яке відігравало символічну роль колиски й уявної столиці всього козацького краю. Проте найважливіша відмінність полягала в іншому: якщо всі руські проєкти до 1648 року існували в уяві, то новий український проєкт був дуже реальним, підкріпленим існуванням окремого державного утворення, адміністративного порядку та війська.

Між Україною та Руссю

Утворення козацької держави дало початок новій українській ідентичності, яка не скасовувала старої руської, створеної православними публіцистами до 1648 року. У козацьких еліт, які потрапили під польську владу, руська ідентичність залишилася панівною. Ба навіть іще в 1668 році Петро Дорошенко задумував поширити козацьку владу аж до Вісли, як було за Богдана Хмельницького. На перемовинах із турками Дорошенко означив західну межу козацької держави за допомоги релігійного чинника (як крайню межу поширення православного віровизнання), а східні кордони – за допомоги чинника соціяльного (як крайню межу розселення козаків)[47]. Дорошенко усвідомлював єдність руського етнічного простору, хай навіть йому бракувало сучасної лексики, щоб окреслити кордони цього народу-нації.

Промовистий доказ того, що руська ідентичність не зникла зненацька в підмосковській частині Гетьманщини, знаходимо в літописі ігумена Михайлівського Золотоверхого монастиря в Києві Теодосія Софоновича. Цей уродженець Києва і випускник Києво-Могилянської колеґії написав свою працю, «абым вѣдал самъ и иншимъ руским сномъ сказал, отколь Русъ почалася и якъ панство Руское, за початку ставши, до сего часу идетъ. Кождому бовѣмъ потребная есть речъ о своеи отчизнѣ знати и иншимъ пытаючимъ сказати»[48]. Географічний розмах Софоновичевої руської вітчизни стає очевидним із його уваги до руських земель Речі Посполитої. Літопис закінчується описом подій 1672 року, і хоча в завершальних частинах дедалі більше йшлося про Гетьманщину, а «Україна» згадувалася частіше за «Русь», Русь таки домінувала в тексті загалом, а польський історичний

[47] Див. проєкт договору Петра Дорошенка з Туреччиною: там само, с. 381.
[48] Феодосій Софонович, *Хроніка з літописців стародавніх*, ред. Юрій Мицик і Володимир Кравченко, Київ, 1992, с. 56.

контекст залишався найважливішим для Софоновича. Зокрема він розглядав Гетьманщину в третій частині літопису, яка називалася «Кройніка о землі Полской», а також у розділах про правління польських королів Владислава IV та Яна II Казимира[49]. У викладі минулого він зовсім оминає увагою Московію. Як зауважив Франк Сисин, Софонович поділив літопис на розділи, присвячені Русі, Литві та Польщі, але не Московії, бо вважав московську владу недостатньо давньою або недостатньо утвердженою[50]. Можливо, так само він думав про козацьких гетьманів – занадто недавні і занадто нестабільні. Попри разючі політичні зміни 1648–1672 років, світогляд Софоновича й далі спирався на політико-культурні реалії, які передували Хмельниччині.

Так само відставали від тогочасних політичних змін погляди одного з товаришів Софоновича за студентською лавою Києво-Могилянської колеґії архиєпископа Чернігівського Лазаря Барановича. Живучи в Гетьманщині й шукаючи захисту в московського царя, цей «екс-русин», як назвав його Дейвід Фрик, «далі шукав відповіді на давні проблеми, породжені польсько-литовсько-руським співжиттям в одній Речі Посполитій»[51]. Коли на початку 1670-х років Софонович завершував свій літопис, що в ньому історію Гетьманщини трактовано як частину розвитку Польського королівства, Баранович написав польською мовою вірш («Nie będzie, jako świat światem, Rusin Poliakowi bratem» із циклу «Про війну»), в якому змальовував свою вітчизну як спільну домівку Лєха і Руса. Поляків і русинів він називав «сарматськими синами», вторуючи руському шляхетському проєктові трансформації Речі Посполитої з держави двох на державу трьох народів і демонструючи вплив польського сарматизму на свій світогляд. У творах, виданих 1680 року, він обстоював польсько-руську співпрацю в боротьбі проти турків – ту саму ідею, яку підтримував і автор «Синопсису».

Ставлення Барановича до Московії здебільшого визначалося авдиторією, для якої він писав свої твори. В панегіриках на адресу московського царя він захоплювався православним правителем – захисником його вітчизни від мусульманської та католицької загроз. Але Барановичеві твори, адресовані руській авдиторії, залишають враження, що не Московія здобу-

---

[49] Під 1670 роком Софонович розповів про вибори нового польського короля Міхала («Михайла») Корибута Вишневецького, але не перейшов до наступного розділу і невдовзі взагалі урвав оповідь (там само, с. 240–242).

[50] Див.: Sysyn, «The Image of Russia and Russian-Ukrainian Relations...», с. 114.

[51] David A. Frick, «Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus», у кн.: *Culture, Nation, and Identity*, с. 19–56, зокрема с. 31.

ла контроль над частиною Русі, а Русь поглинула Московію і продовжила у такий спосіб свою давню боротьбу з Польщею. Баранович поділяв із поляками комплекс меншовартости перед Заходом (а надто перед Італією) і почуття вищости над «варварською» Московією; крім того, він наголошував спільні риси Польщі та Русі. Втім, свою руську ідентичність він усе-таки конструював у протиставленні польському «іншому». Почуваючись у польській культурі цілком удома, Баранович жартівливо зауважував, що польська мова не така чужа Русі, як латина, але водночас повторював (у заголовку вже цитованого повище вірша) давню приказку: «Поки свят святом, не буде русин полякові братом»[52]. Уявляючи свою Русь політично пов'язаною чи то з Московією, чи то з польсько-литовською державою, Баранович в обох випадках бажав, щоб цей зв'язок був федеративним, на кшталт польсько-литовської співдружности. Баранович, безперечно, турбувався про свою українську вітчизну та бажав їй миру і процвітання, але до кінця своїх днів лишався русином річпосполитської доби, хоча його справжній світ зменшився до кордонів козацької Гетьманщини. Попри те, що час од часу Баранович називав своїх співвітчизників «українцями», зазвичай він послуговувався словом «русини». Значення термінів «Русь» і «русини» в його творах стало поступово обмежуватися територією, підконтрольною лівобережному козацькому гетьману.

Для освіченої еліти Гетьманщини термін «русин» і далі правив за першорядний етнокультурний маркер. Але які терміни й поняття зажили популярности серед широкого загалу? Джерела з обох берегів Дніпра вказують, що для людей, які не отримували в Києво-Могилянській колеґії освіти, кшталтованої на ренесансних узірцях, місцеві ідентичності та лояльності (серед яких була «українська», або прикордонна ідентичність) відігравали важливішу роль за руську ідентичність, яку сконструювало православне духівництво після Берестейської унії. Са́ме таке враження складається після читання літопису-щоденника руського шляхтича Йоахима Єрлича – політичного прибічника Речі Посполитої, який вельми критично ставився до повстання Хмельницького та козацького політичного життя загалом. У Єрличевому тексті «Україна» фіґурує далеко частіше за «Русь», яка з'являється лише у зв'язку з православними церковними справами. Україна і Волинь перебувають у центрі уваги Єрлича і задають географіч-

[52] Цит. за: там само, с. 30; пор. Łazarz Baranowicz, «Nie będzie, jako świat światem, Rusin Poliakowi bratem», у його ж: *Lutnia Apollinowa...*, z typographiey Kijowo-Pieczarskiey, 1671, с. 427 (див. також цифрове факсиміле: http://neolatina.bj.uj.edu.pl/page/show/id/8902/thissectionid/794.html).

ну основу його ідентичності. Єрлич узявся укладати літопис, переховуючись у Києво-Печерській лаврі після вибуху повстання Хмельницького, але його світогляд сформувався задовго до козацького виступу (він народився 1598, а помер після 1673 року) і містив образ України, знайомий нам із праць і карт Боплана. Судячи з Єрличевого літопису, в свідомості руської шляхти, яка звикла мислити в локальних термінах, протягом XVII століття з'явилася Україна як новий географічний витвір, порівнянний із такими історичними реґіонами, як Руське воєводство та Волинь. Проте, на відміну від цих реґіонів, воно охоплювало прикордоння цілої низки воєводств[53]. Трактування України як конкретного реґіону відкривало шлях для розвитку пов'язаних із ним локальної лояльности та ідентичности, а утвердження окремого державного утворення на частині традиційних «українських» земель допомогло цю можливість уреальнити.

Становлення окремішньої української ідентичности можна зреконструювати на основі Літопису Самовидця, який охоплює козацьку історію з 1648 року до початку XVIII століття. Вважається, що цей літопис написав виходець із козацької старшини Роман Ракушка-Романовський, який згодом став православним священиком. Ця праця становить чималий інтерес для істориків як перший зразок козацького історіописання. Для нас літопис іще цінніший тим, що найпізніше від 1670-х років його дописувано рік за роком, а не ретроспективно. Істотну частину літопису написано в місті Стародубі, де Ракушка провів останні десятиліття життя (помер він 1703 року). Він був активним учасником багатьох тогочасних подій, зокрема брав участь у повстанні Хмельницького і певний час виконував обов'язки наказного полковника Війська Запорозького. За гетьмана Івана Брюховецького він обіймав посаду генерального підскарбія, а після усунення гетьмана від влади провів кілька років на Правобережжі, зокрема їздив до Стамбула у складі посольства гетьмана Павла Тетері. Наскільки нам відома біографія Ракушки-Романовського, він не навчався в Києво-Могилянській академії, тож його погляди зазнали хіба що мінімального «викривлення» під впливом гуманістичної освіти та ідей тієї епохи. Його літопис вирізняється сво-

[53] Текст хроніки див.: *Latopisiec albo kroniczka różnych spraw i dziejów dawnych i teraźniejszych czasów, z wieku i życia mego na tym padole*, wyd. K. W. Wójcicki, 2 т., Warszawa, 1853; пор. також: «Лѣтопись Іоахима Ерлича» [«Latopisiec albo Kroniczka...»], у кн.: *Южно-русские летописи*, ред. Орест Левицкий, Киев, [1916], с. 32–456. Коротку біографію Єрлича та бібліографію на цю тему див. у: *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie*, т. II, Warszawa, 1964, с. 292–293.

єрідністю у викладі подій описуваного періоду, даючи нам гарне уявлення про погляди й ідентичності козацької старшини по обидва боки Дніпра[54].

Літопис Самовидця не залишає сумнівів, що на початок 1670-х років (коли Ракушка заходився робити щорічні записи, а Московія і Річ Посполита поділили козацьку Україну) поняття України та українська ідентичність уже міцно вкорінилися у свідомості козацької старшини – мало того, вони усунули майже всі зовнішні елементи руської ідентичности з неї. Ракушка використовує слова «Русь» і «руський» навіть рідше за Єрлича. В його випадку ці терміни обмежуються сферою Православної церкви і таких пов'язаних із нею тем, як календар богослужінь. Натомість у тексті спостерігаються неспростовні прояви козацької ідентичности та міцної прив'язаности до України як до землі козаків. Кордони України (як у ретроспективному описі подій 1648–1671 років, так і в записах за 1672–1702 роки) чітко узгоджуються зі Зборівською угодою 1649 року. Автор жодного разу не вживає термін «Україна» на позначення будь-яких земель за межами зборівських кордонів і чітко розрізняє Україну, з одного боку, та Волинь і Поділля, з другого. Виглядає, ніби козацька еліта Гетьманщини майже повністю стерла з пам'яті значення, яке цей термін мав до 1648 року, охоплюючи всі прикордонні воєводства Польського королівства. Єдність козацької України виступає одним із першочергових пріоритетів серед лояльностей і цінностей автора. Ракушка відверто не схвалював умови Андрусівського перемир'я, згідно з якими Правобережжя відступалося Польщі, прихильно відгукуючись про протест свого покійного керівника гетьмана Івана Брюховецького проти перемир'я. Згідно з Літописом Самовидця, гетьмана спокусила обіцянка Дорошенка «цале уступити гетманство усего, толко жеби вкупі зоставало козацтво». Тому, вів далі літописець, «Бруховецкій гетман дался намовити и почал брати ненависть на Москву»[55].

Поділ України вздовж Дніпра не завадив Ракушці-Романовському використати назву «Україна» на позначення обох частин козацької території. Проте спустошення Правобережжя протягом 1670-х років та початок Руїни, яка спонукала багатьох козаків (до них належав і сам Ракушка) переселитися на Лівобережжя, не могли не залишити сліду на сприйнятті ним подій. Описуючи долю Правобережжя в записі за 1675 рік, він зазначив: «И так тая Україна стала пуста, бо остаток тих людей Побужа и торговича-

[54] Про Романа Ракушку-Романовського див. «Вступ» Ярослава Дзири до видання *Літопис Самовидця*, Київ, 1971, с. 9–42, зокрема с. 20–22.
[55] Див.: *Літопис Самовидця*, с. 103.

не зийшли на Задніпря»[56]. Інколи Ракушка писав про «всю Україну», але найчастіше вживав термін «Україна» без жодних уточнень на позначення Лівобережної України, яку також називав «Задніпря» та «сегобочна Україна». Крім того, Ракушчина «Україна» охоплювала Сіверщину з центром у Стародубі та Запорожжя із козацьким центром – Січчю, а отже, поступово зміщувалася на схід – на землі, що опинилися під царевим протекторатом. Правобережжя й далі було частиною України, але в широкому значенні цього терміна, тоді як у літописі чільне місце займає вузьке значення, яке стосувалося тільки лівобережної Гетьманщини.

Зміщення територіяльної ідентичности добре ілюструється тим, як Ракушка вживає слова «наш» і «наші». Якщо в перших записах, які стосуються 1649, 1662 та 1663 років, літописець уживає висловів «наша земля» і «наш люд», ведучи мову про територію і людність усієї козацької України, в пізніших записах він майже винятково цими фразами називає населення і козацькі війська Лівобережної України. Приміром, у записі за 1692 рік чітко розмежовує лівобережних і правобережних козаків, використовуючи слово «наші» лише щодо перших: «И розділившись на двое, [Семен] Палій своїх послал до короля, а наше войско до їх царских величеств»[57]. Зазвичай Ракушка використовує різні терміни на позначення московських сил (які згадуються в літописі як *«Москва»*, *«войска московскіє»* або *«люде царскіе»*) та козаків, яких називає «наши войска», «войска козацкіе» або «войска наши козацкіе». Він також розрізняє козацько-українську і московську культуру. Ось як він коментує в 1682 році кончину царя Фьодора Алєксєєвіча: «[Цар] великую любов до нашого народу міл, бо и набоженства на Москві нашим напівом по церквах и по монастирах отправовати приказал, и одежу московскую отмінено, але понашому носити позволил»[58]. Утім, варто зауважити, що Ракушка дедалі частіше називає московські війська «нашими», зокрема коли лівобережне козацтво та царські сили брали участь у спільному поході проти турків або татар. Починаючи від 1680-х років літописець долучає до свого наративу докладний опис подій у Москві, тоді як Варшава цілковито зникає з його поля зору. Щонайменше один раз він говорить про правителів Московії як про *«монархов наших московских»*[59].

---

[56] Там само, с. 121.
[57] Там само, с. 153.
[58] Там само, с. 135.
[59] Там само, с. 145.

При ретельному прочитанні Літопису Самовидця стає помітно, що центр уваги, ба навіть лояльність автора зміщується щоразу далі на схід, врешті-решт майже повністю прив'язуючись до лівобережної Гетьманщини. Але оскільки Ракушка-Романовський сформувався як особистість тоді, коли Україну сприймали як єдину козацьку країну, що охоплює обидва береги Дніпра, він не виказував особливого бажання наголошувати нові реалії. Мало того, не маючи за плечима гуманістичного вишколу, який давала Києво-Могилянська колеґія та польські школи й академії, він не описував світ за допомоги національної термінології (зокрема, в його розумінні, «народ» означав будь-яку групу людей, а не націю). Панівна ідентичність, якої дотримувався Ракушка-Романовський, була насамперед соціяльною (козацтво), а не національною. Ця ідентичність виконувала важливу для козацької самоідентифікації функцію, відмежовуючи еліти Гетьманщини від руських еліт Речі Посполитої, з одного боку, та від мешканців Московської держави, з другого.

Мала Росія

З руської традиції козацька Україна успадкувала поняття «руського народу», а також міцну прив'язку до православ'я. Якщо ці компоненти відрізняли лівобережне козацтво від поляків, то відносно московитів, що також сповідували православ'я й усвідомлювали свої руські корені, їм таку функцію виконати не вдавалося. Московське православ'я, певна річ, відрізнялося від київського православ'я, а московська ідентичність не була тотожною руській ідентичності в Речі Посполитій, але нова політична ситуація все-таки створювала проблеми для націєтворчого проєкту в Гетьманщині, зіпертого на руських витоках і православ'ї. «Малоросійська» термінологія, яку вперше розробило київське духівництво в 1620-ті роки, пропонувала розв'язок проблемам, з якими зіткнулись освічені еліти Гетьманщини. Застосовуючи цю термінологію, українські світські та духовні еліти могли артикулювати свою ідентичність відносно Москви, уникаючи крайнощів опертого на понятті «Росія» дискурсу Теофана Прокоповича, який майже не залишав можливостей відмежувати русинів од московитів. Мало того, ця термінологія торувала шлях до компромісу між українською ідентичністю козаків і руською ідентичністю київських інтелектуалів, накладаючи обмеження на український дискурс козацтва, яке віддавало перевагу соціяльним категоріям перед національними.

Як уже зазначалося в попередніх розділах книжки, термін «Мала Русь» повернувся у східнослов'янський публічний дискурс у зв'язку з інтенсифікацією відносин між переслідуваним православним духівництвом та вірянами Речі Посполитої, з одного боку, і православним царем у Москві, з другого боку. Його вживали, щоб відрізняти польсько-литовську Русь та Київську митрополію від московської Русі та московської митрополії (потім – патріярхату), яка в цьому контексті називалася Великою Росією, або Великою Руссю. Цю термінологію церковного походження, яку Богдан Хмельницький та його соратники використали 1654 року в Переяславі, з такою охотою перейняла московська сторона, що невдовзі короткий титул царя «всієї Русі самодержець» замінили новим: «Великої і Малої Росії самодержець». При цьому якщо територіяльні межі Великої Росії були зрозумілими й збігалися з кордонами Московії до 1654 року (за примітним винятком Смоленська), кордони Малої Росії залишалися відкритими для інтерпретацій. Вони були так само невизначеними, як західний і північний кордони козацької держави. Не дали їм чіткости ні Переяславська угода, ні подальші «Статті Богдана Хмельницького». Найвірогідніше, московська влада сприймала Малу Росію в її зборівських кордонах 1649 року. Навіть офіційним приводом для вступу Московії у воєнні дії з Річчю Посполитою в 1654 році була вимога відновити Зборівську угоду.

В Гетьманщині побутував інакший погляд на кордони Малої Росії. Митрополит київський, який титулував себе митрополитом Малої Росії у відносинах із Московією, вважав, що його юрисдикція поширюється на всі руські землі Речі Посполитої. Протягом 1654–1655 років козацькі загони вторглися у Велике князівство Литовське, яке Московія вважала своїм. Московська влада вирішила внести чіткість у питання, не тільки уточнивши титул царя в такий спосіб, щоб називати його князем Волинським і Подільським, а й додавши «Білу Росію» до його короткого титулу, що відтепер звучав як «Великої і Малої і Білої Росії самодержець»[60]. Весь цей захід мав на меті приборкати амбіції Хмельницького і наголосити, що Білорусь – себто руські землі Великого князівства Литовського, захоплені царськими силами, – не може претендувати на права, даровані Війську Запорозькому. В такий спосіб московські писці на практиці обмежили територію, яку охоплював термін «Мала Росія», від території польсько-литовської Русі та Київської митрополії до території Війська Запорозького, в результаті чого цей термін у московському розумінні став позначати те саме, що козацький та польський термін «Україна».

---

[60] Див.: Грушевський, «Велика, Мала і Біла Русь».

Та навіть попри це багатозначність терміна «Мала Росія» і далі переслідувала московських і козацьких політиків та православних ієрархів упродовж подальших десятиліть. Друга Переяславська угода 1659 року, укладена між московськими боярами і гетьманом Юрієм Хмельницьким, містила згадки про Малу Росію, які свідчать про різні розуміння цього терміна. З одного боку, згадки про школи «у Малій Росії... як будь-де на цьому боці Дніпра, так і на тому» вказують, що «Мала Росія» була синонімом «України». Заборона, спрямована проти козаків у Білорусі, свідчить, що Білорусь не була частиною Малої Росії, де козаки, відомі московським писцям як запорожці, мали особливі права й привілеї, отримані від царя. З другого боку, згадки про юрисдикцію малоросійського духівництва говорять про давнє значення терміна, яким попервах позначали територію Київської митрополії. Те саме широке розуміння терміна випливає з фраз «черкаські міста Малої Росії» та «Запорозьке військо Малої Росії», бо в обох випадках міститься натяк, що термін «Мала Росія» охоплює територію, ширшу за козацьку державу та її міста[61].

Поступово офіційна московська практика обмеження території Малої Росії землями козацької держави закріпилася і в козацькій документації, а в листуванні з Москвою козацькі писці замінили «Україну» «Малою Росією», а «Московію» – «Великою Росією». Як показує листування гетьмана Івана Брюховецького, писці вдавалися до такої термінології в листуванні та угодах із московською владою, тоді як у листах до донських козаків (а що вже говорити про листи за межі Московії) вона відсутня[62]. Схоже, що члени руської еліти за межами Гетьманщини, маючи менше справ із Московією, не знали про зміну в значенні терміна «Мала Росія». Скажімо, православні мешканці Полоцька, просячи царя не забувати про них після Андрусівського перемир'я (1667) і захищати права православних Речі Посполитої на перемовинах із королем, вважали своє місто частиною Малої Росії[63]. Хоча вірні давній традиції церковні еліти й далі використовували термін «Мала Росія» в його початковому широкому сенсі, політичні події знову змусили переглянути його значення, ще більше скоротивши територію, яку він позначав. А що після Андрусівського перемир'я в руках Московії залишилися тільки лі-

---

[61] Див. текст Переяславських статтей 1659 року у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, с. 345–363.

[62] Див. текст листа Брюховецького до донських козаків у кн.: *Універсали українських гетьманів*, с. 357–359.

[63] Див. текст листа у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, с. 474.

вобережні землі, то виникла тенденція обмежувати Лівобережжям не лише поняття Війська Запорозького та України, а й поняття Малої Росії.

Щоб уникнути звинувачень із польського боку в порушенні угоди або висуненні незаконних претензій на Правобережжя, московські дипломати пильно стежили, щоб їхні нові угоди із лівобережними гетьманами стосувалися винятково Війська Запорозького «цього боку Дніпра», і загалом намагалися не називати Правобережжя «Малою Росією». Козаки ж, зі свого боку, неохоче відмовлялися від поняття Малої Росії на обох берегах Дніпра, ведучи перемовини з московською владою – так само, як не хотіли зрікатися ідеї України по обидва боки цієї ріки[64]. Лише 1674 року, коли московські сили та лівобережні козаки ступили на Правий берег, а Івана Самойловича проголосили гетьманом обох берегів Дніпра, московська влада таки наважилася зарахувати «Задніпрські полки» в перелік малоросійських міст[65]. Поширення влади царя на Правобережжя виявилося недовговічним, тому термін «Мала Росія» невдовзі повернувся до того значення, яке мав до 1674 року. Лівобережне козацтво, чиї гетьмани зберегли в своєму титулі згадку про обидва береги Дніпра, далі розглядало Малу Росію/Україну як таку, що займає обидва боки Дніпра, тоді як московські дипломати загалом обмежували поняття «Мала Росія» Лівобережжям разом із Києвом.

Хоча в територіяльному вимірі Мала Росія зменшувалася, популярність цього терміна серед козацьких еліт у другій половині XVIII століття отримала новий імпульс. Якщо попервах козацька старшина використовувала його тільки у відносинах із Москвою, то під кінець століття цей термін уживали і в зносинах із іншими державами реґіону. Докази цього знаходимо в тексті угоди, підписаної в травні 1692 року між кримським ханом і гетьманом Петром Іваненком, інакше відомим як Петрик – одним із конкурентів Івана Мазепи в Гетьманщині. Згідно з текстом угоди, сторони називалися Кримською та Малоросійською державами. Останню ще називали Київським і Чернігівським князівством. Її кордони переважно обмежувалися Лівобережжям, але Петрик задумував розширити її території на схід і захід, приєднавши слобожанські полки (які на той час перебували

[64] Див., приміром, універсали Івана Брюховецького до мешканців Правобережжя (1663) у кн.: *Універсали українських гетьманів*, с. 291–293, та звіт московської делеґації з перемовин із представниками гетьмана Петра Дорошенка у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, с. 445–451.

[65] Див., приміром, текст Переяславських статтей (1674), у яких містилися положення, що обумовлювали прийняття правобережним козацтвом влади Самойловича та верховенства царя (там само, т. III, кн. 2, с. 118–129).

під прямою владою Москви) та переселивши частину слобожанського населення на Правобережжя[66]. Петрикове використання «малоросійської» термінології свідчить, що вона зажила популярности серед вищої еліти Гетьманщини і побутувала в Генеральній військовій канцелярії, в якій Петрик служив канцеляристом перед тим, як утік до Криму.

«Малоросійська» термінологія, яку повністю засвоїли московські писці, не викликала у Москві підозр щодо лояльности козацьких еліт. Тому термін «Мала Росія» та похідні від нього слова постійно вживано в козацьких і московських документах. Проте оскільки Ракушка-Романовський у літописі застосовував термін «Мала Росія» тільки коли він траплявся у царевому титулі, можна здогадатися, що цей термін не був популярним серед козацької старшини середнього рівня та духівництва Гетьманщини, які не підтримували безпосередніх контактів із Московією. Інша річ – нові, освіченіші представники світської та релігійної еліти Гетьманщини. Козацькі вчені мужі нового покоління зазнали впливу тогочасної політичної та історичної думки Московії і не вдовольнялися обмеженнями, які на них накладав короткий хронологічний розмах козацького історичного наративу, втіленого, до прикладу, Літописом Самовидця. Як засвідчують Петрикові згадки про Малу Росію та Київське і Чернігівське князівства, із московського погляду на Гетьманщину як на територію князівств Рюриковичів можна було отримати користь, пов'язавши своє безпосереднє козацьке минуле з куди давнішою історією Русі аж до старокиївських часів. Така термінологія, крім того, давала новому поколінню козацької еліти змогу (якої не давав опертий на козацтво дискурс) артикулювати сприйняття себе як окремої руської нації. Судячи з тексту договору, Петрикове Малоросійське князівство складалося з Війська Запорозького та малоросійського народу.

Останнє зі згаданих понять здобуло широку популярність задовго до часів Петрика. Ще 1663 року Іван Брюховецький – найвірогідніше, випускник Києво-Могилянської академії і один із найбільш новаторських політичних пропаґандистів серед козацьких гетьманів – звернувся з універсалом до «малоросійського народу», замінивши в такий спосіб термін «руський народ», що трапляється в документах його попередників[67]. Брюховецький повністю не відмовився від старого терміна у своїй документації, проте вживав його здебільшого в універсалах, звернених до населення Правобережжя, у яких намагався наголошувати єдність Малої Росії та під-

[66] Див. текст угоди: там само, с. 332–336.
[67] Див. текст універсалу: там само, кн. 1, с. 385.

польської України[68]. В 1669 році гетьман Дем'ян Многогрішний або, вірогідніше, котрийсь із його канцеляристів вигадав формулу «народ православний християнський малоросійський всенародний»[69]. 1685 року його наступник гетьман Іван Самойлович видав інструкцію своєму послові до Москви «од нас, гетьмана, старшини, і всього війська Запорозького, і народу малоросійського»[70]. Якщо козацька сторона охоче вживала термін «малоросійський народ», то московська влада загалом уникала його в документах, а натомість говорила переважно про малоросійські міста, мешканців Малої Росії чи малоросійських міст[71]. Термін «малоросійський народ» став важливим інструментом творення нової козацької ідентичности. Він спирався на утверджену традицію вживання терміна «руський народ», але водночас прилаштовував її до нових обставин. Крім того, він проводив межу між козацтвом, з одного боку, та русинами, що опинилися за межами Гетьманщини, з другого. Він також проводив розмежування між козацькими елітами й московитами, бо останні хоч і розглядалися як причетні до Малої Росії, але, безумовно, залишалися за межами малоросійського народу.

«Малоросійська» термінологія – аж ніяк не єдиний риторичний інструмент, яким орудували творці ідентичности Гетьманщини. Тісний зв'язок між «малоросійською» термінологією та козацьким політичним дискурсом і традицією виразився в терміні «малоросійська Україна», який використовували козацькі гетьмани різних політичних орієнтацій. Наприклад, Юрій Хмельницький в одному універсалі в 1670-х роках назвав себе «князем малоросійської України». 1682 року Іван Самойлович писав про «тогобічну малоросійську Україну». В угоді 1692 року з Кримом Петрик згадував про «малоросійську Україну». Його ворог, гетьман Іван Мазепа, також уживав цей термін, висловлюючи занепокоєння з приводу планів Московії щодо «малоросійської України»[72]. Цей самий термін широко використовували після Мазепиної поразки, про що свідчить Літопис Самійла Величка, написаний у 1720-х роках[73]. Оскільки термін «малоросійська Україна» стосувався тієї самої території, що й терміни «Україна» та «Мала Росія», він давав

---

[68] Див.: *Універсали українських гетьманів*, с. 291–308.

[69] Див. його наказ послам: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 7–12, зокрема с. 8.

[70] Там само, с. 191–197, зокрема с. 191.

[71] Див. текст статтей: там само, кн. 1, с. 409.

[72] Згадки про «малоросійську Україну» в Юрія Хмельницького, Петрика та Мазепи див.: там само, кн. 2, с. 157, 333, 429; *Універсали українських гетьманів*, с. 184, 776.

[73] Про покликання Величка на «малоросійську Україну» див.: Шелухин, *Україна*, с. 148–150.

змогу поєднати обидві термінологічні традиції й узгодити станове поняття козацької України з етнокультурним поняттям Малої Росії.

Одним із індикаторів того, що окремішня політична структура та своєрідний історичний досвід перетворювали людність Гетьманщини на окрему суспільну групу, відому в тогочасних джерелах як «малоросійський народ», є виникнення стереотипних уявлень про цей народ-націю всередині країни та за кордоном. Згідно з одним із таких стереотипів, який сформувала московська адміністрація, еліти Гетьманщини сприймалися як ненадійні союзники. Згідно з типовим тогочасним московським дискурсом, коли хтось виступав проти Москви або повставав проти московських правителів, він сприймався як зрадник і звинувачувався в порушенні присяги, даної московському самодержцеві. Московських чиновників зовсім не бентежило те, що, можливо, така особа не давала жодної присяги, або те, що козаки розуміли свою вірність цареві як договір, що підлягає скасуванню в разі порушення його умов будь-якою зі сторін. Тому офіційні московські документи містять згадки про ненадійність *«малоросийских людей»*, яких не вважали ні *«добрыми»*, ні *«верными»*. Для московських чиновників звичною річчю було називати гетьманів, які повставали проти царя, та малоросійське населення загалом *«изменниками»*. Така практика викликала нарікання з боку тих, хто зберігав відданість Москві. Доходило навіть до того, що вони зверталися до московської влади з проханням не застосовувати цей термін до всього козацтва[74]. Як на глум, із плином часу еліти Гетьманщини самі заходилися переймати московську термінологію і засвоювати щодо своїх земляків стереотипи, властиві московському чиновництву. Все почалося з офіційних угод із царями та листування з московськими чиновниками, які заохочували різного штибу доноси, а відтак поширилося на внутрішнє листування та письменство Гетьманщини. «Статті Івана Брюховецького» за 1665 рік містили згадку про «непостоянство малороссійскихъ жителей»[75]. 1669 року протопіп Симеон Адамович скаржився у Москву на «непостійність своєї братії, малоросійських жителів», водночас доносячи на гетьмана Дем'яна Многогрішного[76].

«Несталість» – одна з рис, яку приписував «нашим людям» автор Літопису Самовидця. Що цікаво, Ракушка-Романовський виводив цю «несталість» із нездатности козацьких еліт залишатися вірними своїм гетьманам,

---

[74] Див., приміром, прохання у «Статтях» Брюховецького (1665), щоб «русскіе бъ люди козаковъ измѣною въ ссорахъ не безчестили» (*Універсали українських гетьманів*, с. 271).

[75] Див.: *Універсали українських гетьманів*, с. 266.

[76] Див.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 16.

а не царям[77]. Постійна потреба вести політичні маневри між трьох сусідніх держав, кожна з яких претендувала на козацьку державу, залишила відбиток на характері політичного життя Гетьманщини і на самосприйнятті народжуваної нації. Не зумівши відновити єдність своєї вітчизни, спустошеної десятиліттями війни та внутрішніх чвар, козацькі еліти різних частин України опановували мистецтво власного політичного та фізичного виживання. Гетьман Іван Мазепа вважав брак єдности серед козацької старшини найбільшим прокляттям України. У думі, яку Мазепі приписали його вороги, гетьман начебто звертався до Всемогутнього: «Жалься, Боже, України / Що не в купі маєть сини!»[78]. Майже з ідентичним благанням виступив Лазар Баранович в одному з віршів: «Дай, боже, згоду святу Вкраїні». Хоча Баранович вважав русинів не менш відданими вірі за поляків, уславлюючи їх за готовність стати на її захист, він висловлював жаль із приводу готовности руських селян бунтувати проти шляхти і готовности русинів узагалі битися між собою. Він знову звертався до божественних сил: «Батько не вірить сину, син – батьку, буває, / Пане, згаси в Україні вогонь, що палає!»[79].

Вітчизна

«Отчизна» була важливим терміном у руській, а потім українській політичній лексиці XVII – початку XVIII століття. Це слово запозичили з польської мови, з якою український політичний дискурс поділяв низку важливих ознак[80]. У Речі Посполитій «отчизну» («ojczyznu») вважали за незалежну від правителя, ба навіть від конкретної держави: це слово могли застосовувати і щодо складової частини певної держави, і до всього цілого. Всю Річ Посполиту, Польську корону та Велике князівство Литовське вважали за отчизни для їхніх мешканців[81]. Приміром, у віршах, що їх у травні 1648 року декламували студенти Київської колеґії на честь князя Єремії Вишневецького, за право називати нащадків князівських родів Сан-

[77] Див.: *Літопис Самовидця*, с. 87, 91.

[78] Див.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 438–440, зокрема с. 439.

[79] Див. український переклад поеми Барановича: там само, с. 81–93, зокрема с. 85.

[80] Про термін «вітчизна» в польському політичному дискурсі див.: Ewa Bem, «Termin "ojczyzna" w literaturze XVI i XVII wieku. Refleksje o języku», *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 34 (1989), с. 131–157.

[81] Про терміни «нація», «держава» і «вітчизна» у Великому князівстві Литовському див.: Tereskinas, «The Imperfect Body of the Community», с. 47–60.

ґушків, Чарторийських і Корецьких своїми синами змагалися дві вітчизни: Польське королівство і Велике князівство Литовське. Прикметно, що польсько-литовську Русь не згадували як можливу вітчизну руських еліт, хоча Вишневецький, будучи нащадком руських князів, став першим представником своєї православної родини, який навернувся у католицтво[82].

Усе це зміниться з вибухом повстання Богдана Хмельницького 1648 року, яке набирало обертів якраз тоді, коли студенти Київської колеґії декламували свої вірші на честь Єремії Вишневецького. Однак зміна відбувалася неквапно. Гетьмани пропольської орієнтації або ті, що шукали злагоди з Польщею, і далі називали Річ Посполиту «спільною вітчизною» для себе і поляків[83]. Наскільки нині відомо, зсув значення терміна «отчизна» від Польського королівства або Речі Посполитої до козацької України розпочався в Гетьманщині[84]. Згадки про Україну як вітчизну з'являються в листах Івана Брюховецького ще до того, як його 1663 року було обрано гетьманом, а після цієї події вони стають іще помітніші[85]. Натомість головний конкурент Брюховецького – правобережний гетьман Павло Тетеря – далі покликався на Річ Посполиту як вітчизну козацтва та «матір нашу»[86]. Московські політичні еліти не мали поняття «вітчизни», яким могли би кинути виклик козацькому слововжитку. Хоча їхнє слово «отчина» скидалося на польське «ojczyzna» і руське «отчизна», його значення – вотчина царя – повністю відрізнялося від цих слів. Брюховецький віддав належне і цьому московському поняттю, назвавши українські землі (разом із Правобережжям) царевою «отчиною»[87].

---

[82] Див.: «Maiores Illustrissimorum Principum Korybut Wiszniewiecciorum» у кн.: *Roksolański Parnas*, с. 215–230, зокрема с. 225–226. Найвірогідніше, вірші вийшли з-під пера Лазаря Барановича або Теодосія Василевича-Баєвського – викладачів Київської академії, які в той час читали курси з поетики та риторики.

[83] Див. згадки про «спільну вітчизну» в тексті Гадяцької унії (1658) та універсалі Виговського за 1660 рік, а також в інструкціях Петра Дорошенка його представникам на перемовинах із Річчю Посполитою (1670): *Універсали українських гетьманів*, с. 34, 98, 384.

[84] У московських документах також зафіксовано ранні згадки козацьких еліт про їхню «отчизну», зокрема у звіті про розмову між російським купцем і генеральним писарем Іваном Виговським, яка відбулася в січні 1652 року (див.: *Воссоединение Украины с Россией*, т. 2, с. 199). З огляду на двозначність слова *«отчизна»* в тодішній політичній лексиці Московії, могло йтися і про вітчизну, і про козацьку вотчину та володіння загалом.

[85] Див. лист Брюховецького до єпископа Методія, написаний у квітні 1662 року: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, с. 383.

[86] Див. згадки про вітчизну в листах Тетері: *Універсали українських гетьманів*, с. 232; *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, с. 381–390.

[87] Див.: *Універсали українських гетьманів*, с. 318, 330.

Подією, яка великою мірою зняла невизначеність із ужитку слова «отчизна» серед козацтва, стало Андрусівське перемир'я, яке розділило Україну вздовж Дніпра не тільки де-юре, а й де-факто. Після цього козаки почали чітко називати «вітчизною» свою поділену країну: Малу Росію, або Україну. Заклики до об'єднання й порятунку вітчизни від подальшої руїни стали звичною темою в зверненнях козацьких ватажків до співвітчизників. 1668 року Брюховецький пояснив власне повстання проти царя як реакцію на плани Речі Посполитої та Московії знищити Україну, «вітчизну нашу милу»[88]. Десь у той же час гетьман Дорошенко заручався підтримкою населення Лівобережної України, покликаючись на «отчизну, нашу Україну». Протягом 1670-х років тоді протурецьки налаштований Юрій Хмельницький і пропольський гетьман Михайло Ханенко йшли тим же шляхом[89]. Хоча цією «отчизною» вже не була Річ Посполита або Польське королівство і хоча вона однозначно не охоплювала Московії, в інших аспектах її кордони були так само двозначні й невизначені, як і кордони України, Малої Росії або Русі. «Старі руські» інтелектуали Києва далі мислили в категоріях, чинних до 1648 року, вважаючи не тільки козацьку Україну, а й Русь за свою вітчизну. У 1670-х роках такі літописці Гетьманщини, як Михайло Лосицький та Теодосій Софонович, висловлювали вірність руській вітчизні[90]. Проте вже 1683 року Димитрій Туптало написав епітафію покійному генеральному судді Гетьманщини Івану Домонтовичу, схарактеризувавши його яко «вѣрного сина отчизни»[91], яка в цьому випадку найвірогідніше означала Гетьманщину, з огляду на посаду, яку обіймав покійний. Таке саме значення мала вітчизна в одному з панегіриків на адресу гетьмана Івана Самойловича[92]. На початок 1690-х років, як буде згадано далі, київські інтелектуали возвеличували засновника Гетьманщини Богдана Хмельницького як «отця вітчизни». У цьому випадку натяк на Гетьманщину (або передовсім на козацьку державу) був цілком очевидний для читача.

---

[88] Див. лист Брюховецького від 10 лютого 1668 року: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 1, с. 454–455.

[89] Див.: *Універсали українських гетьманів*, с. 184–187, 425, 579–581.

[90] Див.: Sysyn, «Fatherland in Early Eighteenth-Century Political Culture», с. 39–53.

[91] Текст епітафії див. у кн.: Павло Жолтовський, *Український живопис XVII–XVIII ст.*, Київ, 1978, с. 220.

[92] Див. уривок із панегірика Івана Величковського гетьману у: Наталя Яковенко, «"Господарі вітчизни": уявлення козацької та церковної еліти Гетьманату про природу, репрезентацію і обов'язки влади (друга половина XVII – початок XVIII ст.)», у кн.: *Mazepa and His Time*, с. 7–37, зокрема с. 25. Див. також посилання на Україну або малоросійський край як вітчизну в універсалах Самойловича: *Універсали українських гетьманів*, с. 697, 808, 811, 821.

У хвалебному слові на адресу Богдана Хмельницького, вміщеному в підручнику риторики, що його було опубліковано 1693 року, гетьмана зображено европейським Марсом, руським Леонідом і Фебом, українським Тамерланом і отцем вітчизни. Козацьку вітчизну подано як утворення, що було повністю окремим від польської вітчизни, ба навіть протилежним їй, а також як об'єкт найвищої вірности її синів, зв'язаних обов'язком прославляти героїчні діяння «лицаря Хмельницького». Автор звеличував гетьмана за його перемоги над поляками, до переліку яких входили «Термопіли Корсунські», «Канни Пилявецькі», а також битви під Збаражем, Зборовом і Батогом. Згідно з невідомим автором, цими битвами Хмельницький підготував Русь до свободи, а себе – до вічности[93]. Той факт, що в польському вжитку слово «отчизна» могло означати не тільки державу, а й будь-яку з її складових частин, і було відносно незалежним від персони монарха, мабуть, допоміг козацьким авторам, які хотіли означити Гетьманщину як свою вітчизну. На початок XVIII століття в офіційних універсалах гетьмана Мазепи трапляються згадки про «малоросійську отчизну» (себто лівобережну Гетьманщину)[94]. Деякі панегіристи заходили так далеко, що йменували Мазепу, подібно до Богдана Хмельницького, «отцем вітчизни»[95].

Не дивно, що емоційно насичений термін «отчизна» зіграв важливу роль у спробах 1708 року леґітимізувати або ж, навпаки, дискредитувати повстання Івана Мазепи проти Пєтра І. Першим прилюдним Мазепиним актом після об'єднання сил із Карлом XII було складання присяги перед козацькою старшиною, яка його супроводжувала. У присязі він заявив, що діє не для своєї вигоди, а заради добра всієї вітчизни і Війська Запорозького[96]. У листі до полковника (і майбутнього гетьмана) Івана Скоропадського Мазепа закликав його як «істинного сина вітчизни» напасти на московські війська[97]. У попередній частині вже говорилося, що Мазепа був першим,

[93] Український переклад панегірика див. у: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 366–372.

[94] Див.: *Універсали Івана Мазепи, 1687–1709*, упор. Іван Бутич, Київ – Львів, 2002, № 344, 433.

[95] Наприклад, у латинському написі на ґравюрі Даниїла Ґаляховського з Київської академії («Теза на честь Івана Степановича Мазепи», 1708) сказано, що її присвячено Мазепі зокрема як «отцю вітчизни» («patri patriae) і «оборонцеві церкви» (ecclesiae defe[ns]ori) etc (див., приміром: Галина Бєлікова, Лариса Членова, *Український портрет XVI–XVIII століть: каталог-альбом*, 2-ге вид., Київ, 2006, с. 312).

[96] Див.: Соловьев, *История России с древнейших времен*, кн. 8, с. 243–244.

[97] Текст листа див.: там само, с. 246–247.

хто використав уявлення про лояльність до вітчизни. Сталося це під час «війни маніфестів» із Пєтром I протягом 1708–1709 років.

В універсалі від 8 грудня 1708 року Мазепа стверджував, що «Москва, то есть, народ Великороссийский, нашему народови Малороссийскому завше ненавистен, издавна в замыслах своих поставил злосливых народ наш до згубы приводити». Новий гетьман Іван Скоропадський, якого за царевого схвалення було поставлено на місце Мазепи, відповів 10 листопада універсалом, у якому заявив, що «мы повинны зо всею отчизною нашею» бути вдячними «Великим Государям Нашим Православным Монархам» за захист, який вони забезпечили, і за квітуче становище «Украйны, отчизны нашой» після затяжних воєн кінця XVII століття. Далі він додав, що Мазепа вчинив зраду не для захисту «отчизны нашой», а заради власної вигоди. Ніколи не будучи її істинним сином, «так и барзей теперь явным супостатом и изгубцею стался». Скоропадський також стверджував, що «овшем маем отчизна наша Малороссийская остерегатись от того называючегося сына, а рачей мовити, выродка, злочестивого Мазепы», і звинувачував Карла XII в намірі передати «отчизну нашу» польському королеві. Новий гетьман закликав своїх прибічників підтримати великоросійські війська «за Веру Православную, за церкви благочестивые и за отчизну свою»[98]. У зверненні від «малоросійських архиєреїв», яке за наполяганням царя поширювали в Україні, Мазепу було зображено не тільки як зрадника, який покинув православного царя заради монарха-єретика, а й як того, хто «малороссийские отчизни отчуждился», намагався запрягти її в польське ярмо і передати православні церкви уніятам[99].

Тема добра вітчизни як найвищої цінности й об'єкта лояльности, яку вніс у пропаґандистську війну Мазепа, відтіснила на узбіччя поняття особистої вірности монарху, яке посідало центральне місце в першому листі Пєтра з приводу Мазепиного виступу. Іншим Мазепиним нововведенням було представлення конфлікту не як акту особистої зради, а як конфронтації двох націй (народів): малоросійської та великоросійської. Реакція Пєтра і Скоропадського на Мазепине звинувачення показує, що їм довелося прийняти нав'язану логіку і правила національного дискурсу. Вони почали писати не тільки про «малоросійський народ» і «малоросійські» та «великоросійські» війська, до чого московська влада завжди була готова[100], а й про

---

[98] Текст універсалу Скоропадського див. у: Рігельман, *Літописна оповідь*, с. 555–562.
[99] Див. уривок із листа у кн.: Соловьев, *История России*, кн. 8, с. 250.
[100] Царська канцелярія використовувала обидва поняття під час перемовин із козацькою старшиною задовго до Мазепиного гетьманування. У листі від 20 липня 1696 року до па-

великоросійських підданців царя та великоросійський народ. Хай навіть ці терміни не були абсолютно нові, зате вони аж ніяк не були звичні для царських маніфестів, у яких переважно віддавали перевагу державницькому дискурсу над національним, а діяння царя леґітимізували посиланнями на інтереси російської держави.

Хоча всі учасники війни маніфестів одноголосно називали мешканців Гетьманщини «малоросами», серед них не було згоди щодо термінології, яка описувала би цареве військо та державу. Називання московських сил «великоросійськими», на яке натрапляємо в маніфестах Пєтра I і гетьмана Івана Скоропадського, відкидали повсталий Мазепа та його оточення. У листі до Скоропадського Мазепа протиставляв малоросійську вітчизну не Великій Росії, а тиранічній «московській силі» та московському війську. Цю термінологію було повторено в Мазепиному листі до запорозьких козаків та в універсалі Карла XII, складеному за допомоги козацьких радників[101]. Мазепа відмовлявся від «великоросійської» термінології, якою він та його лівобережні попередники користувалися в листуванні з Московією, повертаючись до термінів, що були звичні для польської традиції і, судячи з тексту Літопису Самовидця, зажили популярности серед козацької старшини середнього рівня та серед широкого загалу. Мазепа в своїй антимосковській пропаґанді уникає згадок про Велику Росію, мабуть, щоб не навіювати думок про якийсь зв'язок між двома протиборчими націями.

Козацька нація

Політична мова й ідеологічні поняття, що їх використовував Мазепа під час конфронтації з царем, отримали подальше роз'яснення у творах його прибічників, зокрема наступника у вигнанні гетьмана Пилипа Орлика. Орлик, який був генеральним писарем за гетьманування Мазепи, написав чимало гетьманських універсалів, виданих восени–взимку 1708 року. У листі від 1721 року до митрополита Стефана Яворського, який тоді фактично очолював імперську Церкву, Орлик розповів, що коли Ма-

---

тріярха Адріана Пьотр розділяв війська, які брали участь в Азовському поході, на великоросійські та малоросійські. Див.: *Письма императора Петра Великого к брату своему Царю Иоанну Алексеевичу и патріарху Адриану*, С.-Петербург, 1788, с. 31.

[101] Див. текст Мазепиного листа до Скоропадського, відповідь кошового отамана Костя Гордієнка на універсал Мазепи та маніфест Карла XII у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 449–450, 461–468.

зепа зізнався йому в намірі повстати проти царя, гетьман стверджував, що робив це

> для васъ всѣхъ, подъ властію и реиментомъ моимъ зостаючихъ, для жонъ и дѣтей вашихъ, для общаго добра матки моей отчизны бѣдной Украины, всего войска Запорожскаго и народу Малороссійскаго, и для подвышшеня и разширеня правъ и волностей войсковыхъ[102].

Автори «Pacta et Constitutiones» (1710) – умов, на яких козацька вигнанська старшина й запорожці обрали Орлика на місце покійного Мазепи, – також пояснювали Мазепині діяння його турботою про єдність і добробут вітчизни. Вони стверджували, що покійний гетьман продовжив справу Богдана Хмельницького, який уклав союз зі шведським королем Карлом X у середині XVII століття, щоб визволити свою вітчизну з-під чужоземного ярма. Як Мазепин наступник Орлик, своєю чергою, мав дбати про добробут вітчизни, назву якої в латинському тексті «Pacta» писали як «Ucraina» або «Parva Rossia»[103].

Історична частина «Pacta» свідчила про істотний перегляд відносин козацької еліти з Московією. Документ починався зі стислого вступу, в якому було подано історію козаків та їхніх відносин із Польщею, Московією та Швецією. Цей вступ у багатьох сенсах поривав із руською історіографічною традицією, запропонувавши неруську генеалогію козацтва і тим самим обірвавши всі історичні й етнокультурні зв'язки між ним і Московією. Так з'являється окрема козацька нація («народ» в українській версії документа, «gens» – у латинській), яку при інших нагодах називають «народом малоросійським» в українському тексті й «Rossiaca» – у латинському, але її головна назва – це «народ козацький». І «козацька», і «малоросійська» термінологія давала змогу відмежувати мешканців Гетьманщини від московитів і руського населення Речі Посполитої. Поняття «Русь», яке пов'язувало всі ці три спільноти, було відтіснено за межі дискурсу. Автори «Pacta» використовували терміни «козацький» і «малоросійський» як синоніми, не залишаючи сумніву, що вони мали на увазі і Військо Запорозьке, і «малоросійський народ», що їх традиційно розмежовували в тогочасному офіційному дискурсі. Тепер їх було об'єднано в понятті козацької

---

[102] Див. лист Орлика до Стефана Яворського, написаний у червні 1721 року у кн.: Орест Субтельний, *Мазепинці. Український сепаратизм на початку XVIII ст.*, Київ, 1994, с. 158–182, зокрема с. 170.

[103] Див. латинський оригінал «Pacta», руську версію та переклади сучасною українською та англійською мовами у кн.: *Конституція української гетьманської держави*, Київ, 1997.

нації – це був важливий прорив у означенні нової спільноти, що утворилася в межах Гетьманщини. Утім, хоча термін «козацький народ» змішував ці дві категорії, він не урівнював їх: посполитих аж ніяк не розглядали як рівню козакам. Сам термін «козацький народ» натякав на провідну роль козацького елементу в малоросійській нації – це був відгомін особливого місця, що його посідала шляхта в дискурсі старого руського та польського народів-націй. Фактично нова еліта Гетьманщини, хоч і використовувала козацьку самоназву та покликалася на історичні права, колись даровані козацтву, швидко перетворювалася на закритий соціяльний стан, що його Зенон Когут означив як «нову шляхту». Протягом десятиліть, що настали після Полтавської битви, ця «нова шляхта» вповні перетворилася на провідну верству козацької, або малоросійської нації Гетьманщини[104].

Автори «Pacta» використали етимологію слова «козак», щоб вивести історичну генеалогію нової нації. Згідно з «Pacta», козаки в давніші часи були відомі як хозари й здобули славу за свої військові походи на різні держави, зокрема Візантію («Imperia Orientalis»). Аби укласти з ними мир, візантійський імператор навіть погодився одружити свого сина з дочкою кагана, себто хозарського князя. Згідно з подальшим викладом, козацьку націю пізніше поневолили польські королі Болеслав Хоробрий і Стефан Баторій, але вона постійно прагнула свободи і врешті скинула польську владу під орудою гетьмана Богдана Хмельницького, якого Бог послав як оборонця святого православ'я, прав вітчизни і вольностей Війська. За підтримки Швеції та Криму Хмельницький визволив Військо Запорозьке і малоросійську націю. Козаки прийняли протекторат Московської імперії («Imperio Muscovitico»), сподіваючись, що московити, будучи того самого віросповідання, збережуть їхні свободи, але їх було порушено після смерти Хмельницького. Тому Мазепа мусив прийняти протекторат шведського короля заради єдности вітчизни і прав та вольностей Війська Запорозького[105].

Так бачили історію козацької нації Мазепині прибічники у вигнанні. Їхній погляд на польський період козацької історії мав багато спільного з поглядом руських письменників попередньої доби. Але між цими двома підходами були й важливі відмінності. Автори «Pacta» відмовилися від

---

[104] Див.: Zenon E. Kohut, *Russian Centralism and Ukrainian Autonomy: Imperial Absorption of the Hetmanate, 1760s–1830s*, Cambridge, Mass., 1986, с. 8 (укр. пер.: Зенон Когут, *Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини. 1760–1830 роки*, Київ, 1996, с. 19; пор. Ivan Katchanovski, Zenon E. Kohut, Bohdan Y. Nebesio, Myroslav Yurkevich, *Historical Dictionary of Ukraine*, 2nd ed., Lanham, Md., 2013, с. 395.

[105] Див.: *Конституція української гетьманської держави*, с. iii-vii.

спроб православних інтелектуалів 1620-х років пов'язати козацтво із київськими князями. Вони проминули київський період, що був неоднозначним у етнонаціональному сенсі, оскільки змішував московську та руську історії (навіть у наративах таких виразно проруських авторів, як Софонович). Автори «Pacta» повністю відокремили козацтво від Рюриковичів. Історію хрещення Русі, що була надважливою для руської історіографії, також було пропущено – разом із Володимиром Великим. А натомість з'явився сюжет про хозарсько-козацького князя, який установив матримоніяльні зв'язки з Візантією. Логіка, мабуть, була доволі проста: якщо московські царі доводять, що Володимир був їхнім предком, то козацтво не може розглядати його як свого пращура. Будівничі козацької нації початку XVIII століття спробували відмежуватися від політично небезпечної назви «Русь» та її історії, як і їхні наступники – будівничі модерної української нації початку XIX століття, які відмовляться від традиційної назви своєї руської вітчизни на користь дещо контроверсійної на той час назви «Україна».

Автори «Pacta», безперечно, зазнали впливу традиції польського сарматизму, якому була притаманна звичка шукати пращурів серед славних народів минулого. Якщо поляки знайшли їх у сарматах, то українські козаки зупинилися на хозарах. Історіографічну зброю цей «козацький сарматизм» також отримував із польської історіографії, зокрема хроніки Мацея Стрийковського, який уважав хозарів за руський народ. Іще 1676 року Йоаникій Галятовський покликався на Стрийковського та хозарську теорію походження козацтва, але врешті доводи її прибічників здалися йому, мабуть, непереконливими, тому він віддав перевагу теорії, яка виводила козацтво з таємничого «Козерожця»[106]. Якщо «старі русини» Києва висловлювали свої сумніви, то козацькі автори з ентузіязмом прийняли хозарську теорію, яка давала змогу наголосити важливість козацького елементу для означення нової нації та пропонувала їй цілком незалежну генеалогію. Текст Літопису Самовидця свідчить, що козацтво загалом неохоче брало участь у великоросійсько-малоросійському, ба навіть руському дискурсі, що його створили тогочасні церковні інтелектуали, а натомість шукало інакшої лексики, щоб виразити свою станову ідентичність і політичну програму. Історична парадигма, запропонована в «Pacta», давала козацьким провідникам змогу екстраполювати їхню козацьку ідентичність на минуле й зодягти її в національний костюм.

---

[106] Див. текст вступу до «Скарбниці» Галятовського у кн.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 136–141, зокрема с. 138.

Історичний вступ до «Pacta» дуже близький до стислого викладу історії козацтва, поданого в літописі початку XVIII століття, що його приписують козацькому старшині Григорію Грабянці. Літопис Грабянки – вельми вишуканий історичний наратив, який більше за інші тогочасні твори спирається на доробку попередньої історіографії. Тому дуже вірогідно, що Грабянка й автор «Pacta» послуговувалися одними історичними джерелами. Саме Грабянка запропонував, мабуть, найдокладніший із відомих нині викладів хозарської теорії походження козацтва. Ба більше, Грабянка довершує «націоналізацію» козацтва, започатковану в «Pacta», тим, що знаходить біблійні витоки козацької нації. Його твір пов'язує хозар із аланами, а цих других – зі скитами, які, своєю чергою, начебто походять од Гомера – найстаршого сина біблійного Яфета[107]. Ось так на сторінках літопису козаки («народ малоросійський, прозваний козаками») постають як нація з біблійним статусом, нічим не гірша за московитів чи русинів, яких автор «Синопсису» виводив від спільного предка Мосоха. Далі Грабянка об'єднує хозарське і руське минуле в історію «малоросійських козаків». І «Pacta», і наратив Грабянки відображають схильність тогочасних козацьких інтелектуалів подавати козацтво як більш стародавнє утворення, ніж його безпосередні сусіди, і тим самим наділяти його статусом окремої нації.

У «Pacta» козацьку народ-націю подають як хоробру, волелюбну і законослухняну, що кардинально відрізняє її від головних сусідів – Речі Посполитої та Московії. Польща з її королями постає в історичному вступі до «Pacta» завойовником і гнобителем козацтва, яке повстало проти неї у відповідь на порушення своїх релігійних та інших прав. Текст «Pacta» доволі чітко говорить про те, що всі Пєтрові звинувачення на адресу Мазепи та його прибічників у тому, що вони планують передати Україну Польщі й запровадити унію замість православ'я, були всього-на-всього пропаґандистським маневром. Православ'я зберегло важливе місце у свідомості авторів, які хотіли вивести Київську митрополію з-під руки Москви, повернувши її в підпорядкування Константинополю. Якщо Польщу розглядають у «Pacta» як іншу націю, то Московію не відмежовують від козацтва на етнонаціональному ґрунті, а натомість потрактовують як окрему державу. Відповід-

---

[107] Див.: *Hryhorij Hrabjanka's «The Great War of Bohdan Xmel'nyc'ky»*, Cambridge, Mass., 1990, с. 300. Це гарвардське критичне видання містить факсиміле обох рукописних версій літопису, а також першодруку 1793 року в журналі «Российский магазин» і видання 1854 року, здійсненого Київською археографічною комісією. Сучасний укр. пер. Романа Іванченка див.: *Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки*, Київ, 1992 (= «Літопис Грабянки» у: *Збірник козацьких літописів: Густинський, Самійла Величка, Грабянки*, Київ, 2006, с. 877–967).

но до традиції, що веде відлік від 1658 року, коли у зверненні до европейських правителів гетьман Іван Виговський пояснював причини розриву відносин із Москвою, автори «Pacta» робили наголос на тому, що московити порушили їхні права, хоча обіцяли захист, тим самим змусивши Івана Мазепу прийняти шведський протекторат. Розрив набував леґітимности, якщо інтерпретувати початкову угоду між царем і козацтвом як таку, що накладала обов'язки на обидві сторони, а не як односторонню, в якій козаки постають підлеглими щодо царя. Як і в універсалах Мазепи, вірність вітчизні ставили понад вірність монарху, а надто монарху, який порушує початкову угоду. На сторінках «Pacta» Московія постає тиранічною державою, чия влада і приклад розкладали козацьку владу, перетворювали гетьманів на самодержців, які зазіхали на права Війська Запорозького і всієї нації. Тому «Pacta» було укладено між новообраним гетьманом, з одного боку, і козацькою старшиною, Військом і малоросійською нацією – із другого, щоб стримувати авторитарні нахили майбутніх гетьманів і ґарантувати права нації.

Малоросійська Україна

Пьотр I скористався поразкою Карла XII і Мазепи під Полтавою (1709), щоб розгорнути вирішальний наступ на автономію Гетьманщини. Її столицю перемістили ближче до кордону з Росією, цар забрав собі право призначати козацьку старшину, до гетьманського двору надсилали постійного царського резидента, а 1722 року було скасовано навіть посаду гетьмана, замість якої запроваджено Малоросійську колеґію. Козацькі еліти протестували, але не повставали. Натомість вони відрядили до Петербурґа депутацію, яка мала клопотатися про відновлення гетьманства. Втім, клопотальників було кинуто за ґрати. Лідери Гетьманщини мусили замовкнути. Боротьба за відновлення втрачених прав стала лейтмотивом козацьких змагань із імперією аж до смерти Пєтра та відновлення гетьманства в 1727 році. Літературні й іконографічні твори цього періоду показують, що козацькі еліти, які боролися за збереження своїх прав і привілеїв, виробили після Мазепиної поразки новий тип політичного самоусвідомлення, який примирював їх зі зрослою владою імперії. Яким саме було це самоусвідомлення?

До найважливіших джерел про погляди еліт Гетьманщини після Полтави належить, окрім згаданого літопису Григорія Грабянки, і об'ємне «Сказання...» Самійла Величка – колишнього канцеляриста Генеральної

військової канцелярії[108]. Найвірогідніше, обидва твори було написано або відредаґовано протягом 1720-х років. Хоча Літопис Грабянки завершується подіями 1709 року, його авторові був відомий російський переклад праці Самуеля Пуфендорфа, надрукований у 1718 році; крім того, він використовував термін «імператор Всеросійський», що його Пьотр прийняв тільки восени 1721 року. Величко також знав російський переклад Пуфендорфової праці, а з тексту його літопису випливає, що він пережив Пєтра І. Той факт, що обидві чільні праці козацької історіографії було завершено не раніше ніж у 1720-х роках, дає змогу припустити, що поштовхом до їх створення стала не так Мазепина поразка під Полтавою, як її довгочасні політичні наслідки, зокрема скасування гетьманства в 1722 році та спроба прискореної інкорпорації Гетьманщини в загальноімперську адміністративну систему через пряме правління Малоросійської колеґії.

Обидва літописці мали і особисті, й ідеологічні підстави опиратися інкорпорації. Грабянка, приміром, входив до складу козацької делеґації на чолі з наказним гетьманом Павлом Полуботком, яка 1723 року вирушила до Петербурґа, щоб просити відновлення гетьманства. Як і Полуботка, цар кинув його за ґрати; але, на відміну від наказного гетьмана, Грабянка пережив ув'язнення, вийшов на волю після смерти Пєтра І і зробив успішну кар'єру після відновлення посади гетьмана, яку обійняв інший царський в'язень, Данило Апостол. 1730 року Грабянка отримав посаду гадяцького полковника, а помер 1737 року під час козацького нападу на Крим[109]. Величко з невідомих причин також опинився за ґратами десь після Полтавської битви. Тож немає нічого дивного в тому, що як історики Грабянка й Величко були ревними поборниками традиційних козацьких вольностей і свобод. Природно, що, з огляду на політичні обставини, вони, на відміну від Мазепи й Орлика, намагалися досягти своєї мети в рамках Російської імперії, а не поза її межами, що могло вплинути на їхню арґументацію. Скасування гетьманства, на відміну від усунення з посад окремих гетьманів у минулому, говорило про очевидну загрозу, яка нависла над самим існуван-

---

[108] Наукове видання першого тому літопису Величка див.: Самійло Величко, *Сказаніє о войнѣ козацкой з поляками*, ред. Катерина Лазаревська, Київ, 1926; цілий корпус у чотирьох томах видала Київська археографічна комісія під назвою «Летопись событий в юго-западной России в XVII веке» (відома також під коротким заголовком «Летопись событий Самоила Величка») в 1848–1864 роках; коментований переклад див.: Самійло Величко, *Літопис*, пер. з книжної української мови В. Шевчука, 2 т., Київ, 1991 (= «Літопис Самійла Величка» у: *Збірник козацьких літописів: Густинський, Самійла Величка, Грабянки*, с. 194–873).

[109] Про Грабянку див. передмову Юрія Луценка у кн. *Hryhorij Hrabjanka's «The Great War of Bohdan Xmel'nyc'ky»*, с. xviii–xxii.

ням козацької державности. Природною реакцією на це було вироблення історичних арґументів, які доводили би «стародавнє», а отже, леґітимне походження козацьких прав, привілеїв і свобод. Проте, на відміну від козаків XVII століття, козацькі еліти після Полтави, чиї погляди відображено в історичних працях Грабянки й Величка, намагалися не розширити свою автономію, а всього-на-всього зберегти її.

Значення праць Грабянки і Величка можна найліпше зрозуміти на тлі історичної, політичної й ідеологічної дискусії, що розпочалася з війни маніфестів між Мазепою і Пєтром у 1708–1709 роках і відлунювала у вигнанських писаннях Орлика. На чий бік – Пєтра чи Мазепи – стають літописці післяполтавської України? Судячи з того, що нам сьогодні відомо, загалом козацькі еліти мали небагато підстав любити Мазепу. Спершу вони критикували гетьмана за плазування перед царем, а потім украй неохоче підтримували його повстання. Навіть прибічники не могли дочекатися Мазепиної кончини, після якої відразу уклали «Pacta», що було реакцією на самовладне правління Мазепи і мало на меті обмежити повноваження й амбіції його наступника Пилипа Орлика. А один зі згаданих літописців, Самійло Величко – протеже Мазепиного ворога генерального писаря Василя Кочубея, – не був ні другом, ні шанувальником покійного гетьмана. Проте одна справа – ухилятися від підтримки Мазепи, і зовсім інша – схвалювати Пєтрові зазіхання на автономію Гетьманщини, які кульмінували скасуванням гетьманства.

Одне з головних питань, що їх розглядали в маніфестах, стосувалося вірности і зради. Як уже було зазначено, Пьотр звинуватив Мазепу в тому, що той зламав присягу цареві, а Мазепа відповів, що його зобов'язувала так вчинити вірність вищого рівня – вірність вітчизні, вольностям Війська і добробуту малоросійської нації. Цієї ж тези дотримувався Орлик у вигнанні, але інтелектуали Гетьманщини не пішли цим самим шляхом. Як показує Франк Сисин, Грабянка прийняв ідею вірности цареві як важливий критерій оцінки діяльности різних гетьманів[110]. Це ж можна сказати і про Величка. Він, повідомляючи читача про смерть свого покровителя Василя Кочубея, зазначив, що той служив Богові, своєму государю, своїй вітчизні та козацькому Війську[111]. У цій ієрархії об'єктів лояльности вітчизна стоїть після государя. Хоча в літописі Величко присвятив чималу увагу ідеї вірности вітчизні, загалом він, здається, підтримував пропаґандистську тезу царя, висунуту в 1708–1709 роках. Згідно з цією поставою, було допустимо,

[110] Див.: Sysyn, «The Image of Russia», с. 131.
[111] Там само, с. 139.

щоб любов до вітчизни перевищувала почуття обов'язку перед гетьманом, який діє всупереч інтересам вітчизни, але ніяка любов до вітчизни не може виправдати повстання проти московського монарха. На практичному рівні Величко здебільшого намагався уникати протиставлення вірности московському царю та вірности козацькій вітчизні[112]. Хоча він часом критикував окремі дії монархів, зокрема Пєтра, але не доходив до того, щоб ставити вірність Україні – його малоросійській вітчизні – понад вірність государю. У цьому сенсі Величко виявився менш послідовним за Мазепу й Орлика, бо, визнаючи за Богданом Хмельницьким право підняти повстання проти польського короля заради вітчизни, він відмовляв у такому праві його наступникам, які повставали проти російського царя. Певна річ, польські монархи не дотримувалися православного віросповідання, тоді як московські суверени були насамперед православними царями й оборонцями православної церкви. Втім, не обов'язково шукати якесь релігійне або ідеологічне виправдання Величкові: як зазначає Франк Сисин, підтримка православного царя, яку виявляв літописець, могла випливати просто-на-просто з його розуміння «політичних реалій, що їх покликали до життя боротьба кінця XVII століття та Полтавська битва»[113].

Хоча і Величко, і Грабянка ставали на бік царя в дискусії про вірність, яка розгорнулася між Пєтром і Мазепою, є незаперечні індикатори того, що в питанні вольностей і свобод козацького Війська та малоросійської нації вони тяжіли до позиції опального гетьмана. Зокрема, Величко критикував Пєтра за відмову від Правобережної України та впровадження правління Малоросійської колеґії, попри цареві заяви про те, що малоросіяни мають більше прав за будь-яку іншу націю на землі[114]. Хоча цей критичний випад проти царя викликали Пєтрові дії після Полтави, він був нічим іншим, як прямою відповіддю на цареві маніфести за 1708–1709 роки, які стверджували, що козаки мають більше привілеїв за будь-яку іншу націю під сонцем. Він був також відгомоном закидів, які зробив на адресу царя Мазепа, виправдовуючи своє повстання бажанням захистити єдність вітчизни. Автори обох козацьких літописів, як і автор Літопису Самовидця до них, засуджували Андрусівське перемир'я, яке поділило Україну, і далі трактували Правобережжя як частину своєї вітчизни.

Для обох літописців вузловим пунктом у дискусії про права було тлумачення Переяславської угоди 1654 року як «Magna Carta» вольностей Геть-

---

[112] Про значення і місце «вітчизни» в літописі Величка див.: Sysyn, «Fatherland in Early Eighteenth-Century Political Culture».

[113] Див.: Sysyn, «The Image of Russia», с. 138.

[114] Там само, с. 140.

манщини. Величко означив переяславську подію як угоду, що накладала обопільні зобов'язання на двох рівноправних партнерів. Звісно, така інтерпретація прямо суперечила поглядам московської влади, яка сприймала права й привілеї Війська Запорозького як дар царя його підданцям, що його цар може в будь-який час забрати за своїм бажанням. Московська сторона ніколи не визнавала зобов'язувального характеру Переяславської угоди та подальших «Статтей Богдана Хмельницького», але на переговорах із наступниками гетьмана водночас заперечувала, що порушувала їх. 1708 року, на гребені кризи, Пьотр не визнавав царям жодних порушень Переяславської угоди. Насправді ж він дотримувався політики своїх попередників, істотно обмежуючи привілеї козацтва: спершу видав нові статті, які різко скорочували повноваження новообраного гетьмана Івана Скоропадського, а потім, у 1722 році, взагалі скасував гетьманство. Своєю інтерпретацією Переяславської угоди як узаємозобов'язувального договору козацькі літописці, як і їхні попередники 1654 року, екстраполювали правову й політичну практику польсько-литовської Речі Посполитої на Московію. Ставлення до самодержавної царської влади, наче вона дотримується традицій Речі Посполитої, було чітким проявом хибного розуміння політичних реалій, за яке ще можна було вибачити таким «колишнім русинам», як Софоновичу або Барановичу, але не канцеляристам Гетьманщини 1720-х років. Проте вони, врешті, були тільки жертвами політичних обставин, які диктували їм лінію поведінки. Визнання реалій царського самодержавства не дало б їм кращих арґументів за відновлення козацьких прав, що їх відібрали Пьотр і його попередники.

Жоден із літописців не присвятив докладної уваги виступові Мазепи. Грабянка просто-на-просто згадав про «зраду» гетьмана, а літопис Величка закінчується подіями кінця XVII століття. Ставлення цього другого автора до виступу Мазепи можна зреконструювати лише взявши під увагу його реакцію на повстання, яке підняв Петрик, що 1693 року вступив у союз із Кримом. Оповідаючи про Петрикове звернення до Війська Запорозького, Величко наводив ті ж арґументи, що фігурували в універсалах Мазепи за 1708 рік: війна проти Московії ведеться за козацькі вольності й спільне добро народу-нації, а її мета – повернутися до ідеалізованих часів Богдана Хмельницького. У тексті літопису подано й гадану відповідь рідного для Величка Полтавського полку на Петриків лист. У цьому листі козаки не визнають того, що московська влада якось кривдила козацтво й Малу Росію, але додають, що якби щось таке й сталося, справу мали би виправити розумні мужі, а не бунтарі на кшталт Петрика. Оскільки Величко не вважав

Петрика за розумного мужа, можна припустити, що до Мазепи він ставився не набагато прихильніше[115]. Хоча Величко й припускав, що бунтарі озвучують слушні вимоги, він не схвалював бунту як засобу виправити ситуацію.

Як і сам Мазепа та його гіпотетичний alter ego в літописі Величка – безталанний Петрик, козацькі літописці вбачали розв'язання своїх проблем у поверненні до часів Богдана Хмельницького, який постає зі сторінок обох літописів ідеальним гетьманом. Узагалі, в Гетьманщині добу Хмельницького сприймали як «золотий вік», порівняно з яким оцінювали невдачі та здобутки нових лідерів козацтва. Майже неодмінною прикметою угод, що їх московська влада укладала для його наступників, були згадки про «Статті Богдана Хмельницького». Свого часу навіть турки спробували отримати вигоду з популярности цього гетьмана, призначивши 1678 року його сина Юрія Хмельницького «князем малоросійської України». Московити, зі свого боку, проводили чітку межу між батьком і сином, якого в Конотопських статтях, виданих 1672 року гетьманові Івану Самойловичу, затаврували як зрадника на кшталт Івана Виговського й Івана Брюховецького[116].

Перші ознаки посмертного культу Богдана Хмельницького спостерігаємо в добу Івана Самойловича, коли викладачі відновленої Києво-Могилянської академії почали зображувати його як найбільшого героя Гетьманщини. У згаданій похвалі 1693 року Хмельницький постає як провідник антипольської боротьби, а про його зв'язки з Московією та Переяславськими статтями не згадано[117]. Так само в історичному вступі до «Pacta» Хмельницький постає не заплямованим своїми зв'язками з Москвою. Головна функція постаті Хмельницького в «Pacta» – леґітимізувати політичний вибір Мазепи й Орлика у 1708 році. Його зображено як гетьмана, який не тільки визволив вітчизну, а й уклав союзи зі Швецією та Кримом – двома державами, на чию підтримку сподівалися вигнанці. Те, що Хмельницький прийняв московський протекторат, розглядали як сумлінний за́блуд. Після Полтави таке трактування ролі Хмельницького у відносинах із Московією було можливе лише у працях, написаних за межами Гетьманщини, яка опинилася під дедалі суворішим московським контролем. Образ Хмельницького у літописах Грабянки і Величка дуже відрізняється від його образу в Орликовій «Pacta». Хоча вони й далі описували Хмельницького

---

[115] Текст Петрикового листа та відповіді Полтавського полку див.: *Лѣтопись Самоила Величка*, т. III, Киев, 1855, с. 111–116; пор. укр. пер. у: Величко, *Літопис*, т. 2, с. 392–395. Це листування проаналізовано в: Sysyn, «The Image of Russia», с. 138.

[116] Текст статтей див.: *Універсали українських гетьманів*, с. 587–600.

[117] Див.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки*, т. 3, кн. 2, с. 374.

як ватажка антипольського повстання і оборонця православної віри, прав Війська й добробуту вітчизни, але відкидали візію його як передвісника гетьманів, зорієнтованих на Крим і Швецію. Натомість вони почали подавати Хмельницького як промосковського гетьмана, який не тільки визволив Україну з-під польського ярма, а й привів її під захист царя й убезпечив малоросійські свободи під царською владою[118].

Протягом 1720-х років відбулася трансформація образу Богдана Хмельницького: з популярного історичного персонажа він перетворився на культову постать, яку вважали за засновника і, що важливіше, захисника всієї нації. На сторінках тогочасних творів він постає як виразна альтернатива Іванові Мазепі, якого імперська церква піддала анатемі. Якщо Мазепу офіційно звинувачували в змові з метою поневолення України з боку Польщі, то Хмельницького зображали як спасителя, який порятував Малу Росію від польського гноблення. Якщо Мазепі приписували таємні плани запровадити в усій Україні унію, то Хмельницький виступав як оборонець православ'я. Якщо Мазепу таврували як зрадника царя і Малої Росії, то Хмельницький поставав вірним підданцем і батьком, оборонцем і добродійником своєї вітчизни. Саме промосковські мотиви нового культу кардинально відрізняли цей образ Хмельницького від того, що його створював Орлик, ба навіть від того, який було окреслено в похвалі 1693 року. Такий новий образ цього гетьмана був конче потрібен козацьким елітам у їхній кампанії за відновлення посади козацького гетьмана та його прероґатив. Коли ж 1727 року Петербурґ дав «добро» на обрання нового гетьмана, відповідно до «Статтей» Богдана Хмельницького, шанування Хмельницького в Гетьманщині сягнуло піку. Літописи Величка й Грабянки повністю підтверджують культовий статус Хмельницького в політичній культурі Гетьманщини. Це ж можна сказати про численні тогочасні вірші, які вихваляли його антипольську й промосковську орієнтацію і які збереглися в підручниках та записах викладачів і студентів Києво-Могилянської академії. Є підстави гадати, що саме в цей час у Києві було наново відкрито ґравюрний портрет Богдана Хмельницького, що його у середині XVII століття виконав Вільгельм Гондіус. На його основі було намальовано Богдана Хмельницького на стінах Успенського собору Києво-Печерської лаври, а також на іконах і світських картинах[119]. Усі ці заходи було спрямовано на вшанування відновлення деяких прав, що їх цар надав Хмельницькому

[118] Див.: *Hryhorij Hrabjanka's «The Great War»*, с. 296–297.

[119] Про культ Хмельницького та його прояви в іконографії див. мою працю: *Tsars and Cossacks: A Study in Iconography*, Cambridge, Mass., 2002, с. 45–54.

1654 року, а тепер їх повернули нації, яку він свого часу створив. Переяслав став основоположним мітом цієї нації, а Хмельницький після Полтави став найвизначнішим її символом.

Кордони малоросійської ідентичности

1728 року, через двадцять три роки після постанови Прокоповичевого «Владимира», кияни мали змогу відвідати ще одну «вітчизняну» п'єсу, яку ставили спудеї Київської академії. Вона називалася «Милость Божія» і вшановувала відновлення гетьманства, що його Пьотр скасував 1722 року. П'єсу було написано під впливом Прокоповичевої трагікомедії, проте ідеологічні смисли цих двох п'єс мали більше відмінностей, аніж подібностей. У драмі 1728 року вже не було спроб пов'язати владу гетьманів із владою київських князів, а нового гетьмана Данила Апостола у ній було зіставлено не з Володимиром, як Мазепу в трагікомедії Прокоповича, а з Хмельницьким. Головним співрозмовником драматурга є вже не «Росія», а «Україна». Він закликає Україну святкувати перемоги Хмельницького: «Не плач, о Україно, престани тужити, / Печаль твою на радость время преложити»[120]. Отже, плутану систему «всеросійських» термінів повністю відкинуто на користь чітко окреслених «українських», які плекали місцевий патріотизм та ідентичність. Козаків зображено як патріотів матері-України, а головного персонажа – Богдана Хмельницького – подано як справжнього патріота української вітчизни: «Отчество над вся паче возлюбивий / І єго ради нівочто вміниви́й / Розкоші, покой, користі, інтрати / І всі привати»[121]. Кожного, хто любив свою вітчизну, заохочували любити і Хмельницького[122]. Вітчизна, в розумінні автора цієї п'єси, чітко збігалася з кордонами України, або Малої Росії – що свідчило про відданість Гетьманщини традиційним лояльностям Мазепи й Орлика. Якщо Прокопович далі підтримував свою нову імперську вітчизну в Петербурзі, то його наступники в Києво-Могилянській академії віддали перевагу залишитися вірними своїй старій вітчизні.

Які ж ознаки характеризували нову ідентичність, яку сформували гетьманські еліти у пост-полтавську добу? Прочитання козацьких літописів та інших джерел періоду свідчить, що спроби пов'язати козацьку націю з хо-

---

[120] «Милость Божія» у кн.: *Українська література XVII ст.*, упор. О. В. Мишанич, ред. В. І. Крекотень, Київ, 1983, с. 306–324, зокрема с. 314.

[121] Там само, с. 323.

[122] Там само, с. 317.

зарською історичною мітологією (як-от у «Pacta»), а отже, чітко відрізнити її від Московії на сході та Русі й Польщі на заході врешті досягли успіху. Цей факт підтверджує популярність Літопису Грабянки[123]. Уявлення про права й вольності малоросійської нації залишилися в центрі всіх моделей ідентичности Гетьманщини, а Переяславська угода здобула неперевершене значення для її політичної культури. Переяславський міт став основоположним мітом для всієї малоросійської нації, яку, певна річ, уособлював і представляв козацький стан або, якщо точніше, старшинська верства, яка очолювала і контролювала козацьку політичну систему. Культ Богдана Хмельницького став утіленням цього міту на початку XVIII століття, коли старшина та її прибічники серед цілої людности визнали гетьмана за свого батька-засновника й оборонця, зберігати вірність якому повинні всі істинні сини України/Малої Росії.

Еліти Гетьманщини й далі підтримували образ Малої Росії/України як суспільства, яке очолює і представляє козацький стан. Інші соціяльні групи можуть мати якісь власні права й привілеї в ньому, але саме провідний козацький стан означував права цього державного утворення та його мешканців. Менш чіткою була різниця між рядовим козацтвом і старшинською елітою. Уявлення про те, що козацька старшина має особливі права, не викристалізувалося в Гетьманщині, хоча саме ця соціяльна верства – а не козацький стан загалом – досягла панівного становища у козацькій політичній системі, закріпивши свій статус у перші десятиліття XVIII століття. Ідеологія і дискурс Гетьманщини на офіційному рівні залишались еґалітарними й охоплювали цілий козацький стан. Попри прагнення старшини здобути статус нового дворянства, вона зберігала свій початковий козацький образ, почасти тому, що московський цар дарував особливі права й привілеї Війську Запорозькому, а не малоросійському дворянству. Еліти Гетьманщини мали цілу гаму назв на позначення козацької вітчизни, зокрема, Величко запропонував чи не найбільше: «Україна», «Мала Росія» та «малоросійська Україна», – і то за таку вітчизну козацькі еліти навіть після Полтави далі вважали саме цю землю, а не Російську імперію. Кордони козацької вітчизни, певна річ, змінювалися: «Малу Росію» та «Україну» дедалі тісніше ототожнювали з підмосковськими землями Лівобережжя. Щораз окресленішим ставав кордон із Польщею, а тісні відносини із Правобережжям тепер накликали підозри. Пєтрові закиди на адресу Мазепи, буцімто той діяв в інтересах Польщі, дали початок лютій кампанії проти шанувальників польських звичаїв у Гетьманщині.

[123] Про популярність літопису Грабянки та його численні копії див.: Елена Апанович, *Рукописная светская книга XVIII века на Украине. Исторические сборники*, Киев, 1983, с. 137–186.

Куда пойдеш, ляхів хвалять,
Вірних тілько що не палять,
Простим уші набивають,
Лихим ядом заражають.
Без хвал ляцьких ані слова –
Їдять чи п'ють – о них мова.
<...>
К ляхом весь дух, вся охота.
То і мудрость, то і цнота, –

мовиться у вірші «Плач Малої Росії» («О Боже мой милостивий!»), записаному в щоденнику спудея Києво-Могилянської академії за 1719/1720 навчальний рік[124]. Наведена у вірші картина, безперечно, забарвлена тогочасною полемікою і, напевно, перебільшена. Мазепа, Орлик та їхні прибічники, як і козацькі еліти, після Полтави зовсім не ідеалізували Польщу; ба більше, де-факто вони віддавали перевагу московській владі над польською з огляду на повне зникнення козацтва на Правобережжі. Водночас вони, як і Баранович, були витворами польської системи освіти (наскільки вона впливала на навчальну програму Києво-Могилянської академії). Польсько-руська зустріч ранньомодерного часу проявилася не лише в конфліктах, а й у переговорах, які дали змогу козацьким елітам опанувати й засвоїти поняття і цінності, яких дотримувалися їхні польські суперники. Тому не дивно, що козацька старшина мазепинських часів почувалася комфортніше в польській культурній традиції, ніж у московській. Однак політичні реалії були сильніші за цей культурний зв'язок і перетворювали поляків на чужинців та ворогів новопосталої малоросійської нації[125]. Тогочасні вірші, які дотримувалися традиції Барановича і зображували поляків, литовців і русинів як дітей однієї матері – Польщі, вже не обстоювали ідею альянсу між ними, а нарікали на те, що перші два брати повернули зброю проти свого меншого брата, Руса[126].

Якщо кордон між «Малою Росією» та Річчю Посполитою (в якій були свої русини) ставав дедалі вираженішим, то кордон між Гетьманщиною і Московією щоразу більше розмивався. В результаті адміністративних і

[124] Див.: *Українська література XVII ст.*, с. 290. Щодо атрибуції, а також можливого датування цього тексту серединою XVII століття, а не часами Мазепи та Скоропадського, див. цитовані у коментарі до цієї публікації міркування Михайла Максимовича: там само, с. 565.
[125] Саме так еволюціонував образ поляків у літописі Величка. Див.: Frank E. Sysyn, «"The Nation of Cain": Poles in Samiilo Velychko's Chronicle», у кн.: *Synopsis: A Collection of Essays in Honour of Zenon E. Kohut*, с. 443–455.
[126] Вірш «Глаголет Польща» дійшов до нас у рукописі початку XVIII ст., див.: *Українська література XVII ст.*, с. 284.

військових реформ Пєтра, які започаткували інтеґрацію Гетьманщини в імперську адміністративну систему, ставало дедалі важче побачити межу між Гетьманщиною та Московією як двома незалежними утвореннями, пов'язаними між собою лише особою правителя – ідеал, який відтворювали козацькі літописці пізнішої доби. Ще до скасування гетьманства Мазепин наступник гетьман Іван Скоропадський просив царя, щоб кур'єри платили за послуги, які вони отримують на території Гетьманщини, апелюючи при цьому не до прав Війська Запорозького, а до типових практик в інших частинах імперії[127]. Зміна лексики, за допомоги якої козацькі інтелектуали описували себе, свою країну та московського «іншого», також свідчить про поступовий зсув в орієнтаціях. Тепер не тільки русинів і козаків щораз частіше називали малоросіянами, а й про їхніх московських візаві говорили не як про москалів, а як про великоросів або просто росіян. Відтак терміни «Росія» і «росіяни» могли позначати Гетьманщину та її мешканців, Московію та її мешканців або водночас ту і ту. Така зміна в термінології полегшувала вихідцям із еліт Гетьманщини службу в імперських органах влади. За багатьма ознаками, козацькі літописці були останніми оборонцями традиційних означень і цінностей, які єдині нагадували читачам про окремішній характер Гетьманщини. Як зазначив Франк Сисин, «у зв'язку зі стиранням відмінностей у культурі й термінології, які раніше виразно розділяли Україну та Росію, чільними засобами розрізнення цих двох народів стали політична теорія та історіографія»[128].

До цього можна додати, що в найближчій перспективі здатність цих двох галузей знання окреслювати такі відмінності виявилася доволі обмеженою, проте в довгочасній перспективі історіографія відіграла важливу роль у творенні історичного підмурівку нової української ідентичности. У XIX столітті козацький історичний міт відіграв важливу роль у формуванні модерного українського національного проєкту, який, своєю чергою, призвів до ґрунтовного перевороту в східнослов'янському націєтворчому процесі й посприяв утвердженню сучасного розрізнення трьох східнослов'янських націй[129].

---

[127] Див.: *Тисяча років української суспільно-політичної думки,* т. 4, кн. 1, с. 292.

[128] Sysyn, «The Image of Russia», с. 141.

[129] Про важливість козацького міту для українського націєтворчого проєкту див.: Frank E. Sysyn, «The Reemergence of the Ukrainian Nation and Cossack Mythology», *Social Research* 58, № 4 (Winter 1991), с. 845–864; Serhii Plokhy, «Historical Debates and Territorial Claims: Cossack Mythology in the Russian-Ukrainian Border Dispute», у кн.: *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*, с. 147–170; Serhii Plokhy, «The Ghosts of Pereyaslav: Russo-Ukrainian Historical Debates in the Post-Soviet Era», с. 489–505.

Висновки

«І сказали вони: Тож місто збудуймо собі, та башту, а вершина її аж до неба. І вчинімо для себе йменння, щоб ми не розпорошилися по поверхні всієї землі». Такими, згідно з Книгою Буття (11:4), були наміри будівничих Вавилонської вежі. Але зухвале нехтування з їхнього боку волі Божої накликало гнів Всемогутнього, який покарав людський рід, поділивши його на різні країни та мови. Він уважав, що гіршим за це лихо може бути хіба що потоп. Оповідь про Вавилонську вежу стала наріжним каменем історичного наративу всього середньовічного християнського світу. Зокрема, вона потрапила в текст «Повісти врем'яних літ», написаної в Києві на початку XII століття. Київські князі, які також «вчинили для себе йменння» (цим ім'ям була «Русь»), опікувалися власним будівельним проєктом, у якому було поєднано такі елементи конструкції, як руська земля, руська релігія та руський народ. Потрапити на небо вони сподівалися завдяки прийняттю і підтримці християнства у своїй країні. Проте подальша доля їхнього почину не дуже відрізнялася від долі будівничих Вавилонської вежі. У середині XIII століття їхня знекровлена усобицями спільна держава стала жертвою навали зі сходу монгольських загарбників. Київську державу було поділено, а її народ у довгочасній перспективі сформував окремі літературні мови та нації.

Серед дослідників історії східних слов'ян у минулі два століття постійно точилися дискусії з приводу одного кардинального питання: чи встигли київські правителі та еліти завершити свій проєкт іще до зруйнування руської держави? Чи зуміли вони створити згуртовану руську народність, із якої пізніше народилися три модерних нації: Росія, Україна та Білорусь? Чи, може, східнослов'янський світ було поділено від самісінького початку,

а отже, ці три народи-нації існували вже в старокиївські часи? Наведені в цій книжці докази схиляють до неґативної відповіді на обидва запитання. Вивчення зміни колективних ідентичностей народів, які до початку Нового часу означували себе передусім за допомоги назви «Русь», підказує нам нову модель східнослов'янського етнонаціонального розвитку і дає підстави для загального переосмислення історії східних слов'ян. Згідно з цією моделлю, розвиток східнослов'янських ідентичностей виглядає як послідовність проєктів творення такої ідентичности. Такі проєкти слугували за креслення для конструювання нових ідентичностей, які, своєю чергою, були передумовами виникнення самосвідомих спільнот, якими могли бути політичні утворення, релігійні групи, етноси, нації, ба навіть цілі цивілізації. Утім, це не означає, що кожен проєкт чітко відповідав якійсь конкретній ідентичності або кожна ідентичність – певній етнонаціональній або якійсь іншій спільноті. У кожному із цих випадків перше є неодмінною, але не конче достатньою умовою для існування другого. Як показує розгляд проблеми давньоруської народности, самого собою розвинутого проєкту творення ідентичности не досить, аби з'явився конкретний етнос. Передусім це стосується середньовічного періоду.

Викладений тут огляд середньовічних і ранньомодерних проєктів творення ідентичности серед східних слов'ян свідчить, що розвиток руських етносів і націй не можна розглядати як історію одного всеруського етносу або трьох примордіяльних східнослов'янських націй. Будівничі східнослов'янської Вавилонської вежі не змогли створити єдиний етнос із розмаїтих підданців київських князів. Якщо означувати етнос через спільну мову, звичаї та віросповідання, то населення Київської Русі не дотягувало до цих критеріїв. Далеко не всі підданці київського князя були слов'янами, і не всі слов'яни сповідували християнство, а ті підданці-слов'яни, які таки сповідували християнство, ніколи не розвинули в собі східнослов'янської ідентичности, яку можна було б розпізнати в пам'ятках тогочасної літератури. Натомість що руські вчені мужі зуміли започаткувати, то це руську ідентичність еліти, тісно пов'язувану з руською династією, правом і церквою, а також руською літературою, писаною церковнослов'янською мовою. Післякиївські еліти перейняли від своїх попередників політичну назву «Руська земля», яка первісно позначала територіяльний трикутник Київ–Чернігів–Переяслав, себто вотчину династії Рюриковичів, але потім стала назвою, якою в різні часи позначали й інші реґіони колись могутньої держави. Після монгольської навали еліти зберегли слово «Русь» як самоназву, але розвинули окремі ідентичності в своїх удільних князівствах,

неухильно віддаляючись від руської моделі, яку свого часу сконструювали київські книжники XI–XII століть. Хоча ідея руської спільности повністю й не стерлася зі східнослов'янських текстів домодерного періоду, вона з плином часу невпинно тьмяніла.

Перші окремішні східнослов'янські ідентичності мали небагато спільного з трьома майбутніми східнослов'янськими націями. Їх покликали до життя руські еліти, які опинилися під сюзеренітетом монгольських ханів на сході та литовських князів на заході колишньої Київської держави. Постання чіткого політичного кордону між монгольською та галицько-волинською Руссю породило міцне відчуття належности до конкретного політичного простору та заохотило лояльність до місцевих політичних інституцій і практик. Тільки на своєму зовнішньому кордоні обидві тогочасні руські спільноти – галицько-волинська, а згодом польсько-литовська й монгольська – мали чітко окреслені мовні та культурні маркери, які відрізняли їх від язичників-литовців, з одного боку, та від шаманістів-монголів – із другого. Внутрішній кордон між двома Русями набув більшої виразности після об'єднання земель монгольської Русі під владою Москви в другій половині XV століття і затяжних воєнних конфліктів між Московією та Литвою наприкінці XV – на початку XVI століття. Із проведеного аналізу текстів, що відбивали післякиївські ідентичності еліт, які постали на основі політико-культурної спадщини монгольської Русі, можна зробити висновок, що окрема модель московської ідентичности сформувалася тут десь у XV–XVI століттях. Цю модель, вибудувану на ідеї вірности цареві, оперту на сприйняття московського православ'я як єдиної істинної релігії та обмежену кордонами великокняжої (пізніше – царської) держави, можна вважати за далеку, а все-таки пряму попередницю російського імперського й національного проєктів модерної епохи.

Першим східнослов'янським утворенням, яке можна назвати ранньомодерним народом-нацією поза межами Московської Русі, була руська спільнота, що постала наприкінці XVI – на початку XVII століття на українських та білоруських землях польсько-литовської Речі Посполитої. Ця руська ідентичність виросла з ідентичностей литовської та польської Русі долюблінського періоду. Щоб стати національною в ранньомодерному сенсі цього слова, руська ідентичність повинна була не тільки подолати лінії поділу між польською та литовською Руссю, а й упоратися із засиллям локальних ідентичностей на руських землях Великого князівства Литовського. Руську ідентичність було сконструйовано під впливом ідей Відродження та «національного» дискурсу тогочасних польських і литовських еліт. Її

було вповні сформульовано в період боротьби православних українських і білоруських еліт проти об'єднання Київської митрополії з Римом, проголошеного на Берестейському соборі 1596 року. Ця ідентичність ґрунтувалася на понятті нації («народу»), окремої від держави. У тому розумінні, яке вкладала в поняття руської нації православна церква, до її складу зараховували не тільки князів і шляхту, а й козаків, містян та інколи селян. Дискурс, який надав обрисів цій ідентичності, розвинули автори полемічних творів, що з'являлися, як гриби після дощу, на українських і білоруських землях у зв'язку з полемікою з приводу церковної унії. Тож революція в друкарстві посприяла виникненню руської нації, яка в дуже короткий час уже мала власну літературу. Читацька авдиторія цієї літератури складалася з відносно широких (порівняно з попередніми читацькими колами) сеґментів шляхти, духівництва та міщанства. Руську націю й ідентичність тієї доби не можна вважати за прямих попередників модерної української або білоруської націй та ідентичностей тією ж мірою, якою ранньомодерну московську ідентичність можна вважати за попередницю російської нації. Руська ідентичність Берестейської доби вийшла переможницею в змаганні з ідентичнісними проєктами, які обмежували лояльність місцевих еліт українськими або білоруськими територіями, що лежали по різні боки внутрішнього кордону Речі Посполитої: одні в Польському королівстві, другі – у Великому князівстві Литовському. Перемога руської ідентичности над цим кордоном була, однак, тимчасовою: в довгочасній перспективі серед східнослов'янської людности колишніх земель польської Корони і територій Великого князівства її усунуть з арени окремішні українська та білоруська національні ідентичності.

Якщо говорити про Московію, то повноцінна ранньомодерна нація розвинулася тут тільки під впливом подій Смутного часу. Потрясіння, пережите внаслідок чужоземного вторгнення, зробило московське суспільство набагато самосвідомішим, ніж раніше. Опір загарбникам укріпив уявні зовнішні кордони спільноти, змусив її усвідомити себе незалежно від образу правителя і зміцнив її внутрішню солідарність. Завдяки поширенню історичних і літературних текстів, присвячених Смутному часу, утворилася нова ідентичність і, можна припустити, народилася нова ранньомодерна нація. Відмінність між московським і руським народами-націями якнайпомітніше проявилася в глибині культурних непорозумінь, які супроводжували «возз'єднання» двох Русей у середині XVII століття. Огляд джерел, пов'язаних із Переяславською угодою 1654 року між Московією та українським козацтвом, свідчить, що етнонаціональні мотиви були майже геть

зовсім відсутні в дискурсі, який супроводжував цю подію. Попри те, що в листах до Москви Богдан Хмельницький подавав деякі елементи українського повстання в етнонаціональному світлі, московська сторона й далі дивилася на світ переважно крізь призму віросповідання, а отже, їй бракувало лексики, потрібної, щоб вести діялог, який базується на понятті етнонаціональної єдности. Навіть ідея релігійної єдности, що стала основою дипломатичного діялогу між двома сторонами, в Переяславі була всього-навсього декларацією: на той час дві відповідні церковні традиції були такі докорінно різні, що не могли дати стійку основу для «возз'єднання». Не дивно, що саме київський митрополит став першим опонентом і критиком московської присутности в Україні.

Переяславська угода не тільки вивела на світло дня відмінності між русинами і московитами, а й створила політичні передумови для формування нової ідентичности, яка постала в результаті понад півстолітніх «перемовин» між московською і козацькою елітами. Провідну роль у її конструюванні зіграли уродженці Гетьманщини, які виїхали зі своєї батьківщини, щоб служити царю, як-от Теофан Прокопович – близький соратник Пєтра І. Ці особи, виховані в Київській академії в ренесансній традиції польської та центральноевропейської науки та культури, принесли із собою в Московію поняття народу-нації та вітчизни, які зробили революцію в московському політичному дискурсі пєтрівської доби. Цей дискурс допоміг сформуватися новій ідентичності російських імперських еліт, яка виникла в рішучому протиставленні старомосковській ідентичності, яку втілювали лідери старообрядництва. Головна проблема офіційної російської ідентичности XVIII століття полягала в тому, що усвідомлення з боку Росії себе як нації відбувалося водночас із постанням її імперського образу та самоусвідомлення. Переплетіння понять національности й імперської державности в момент історичної зустрічі руських (українських і білоруських) еліт із московськими відіграло ключову роль у формуванні російської імперської ідентичности. Від самого початку вона спиралася на засновок про те, що східні слов'яни становлять один «славенороссійський» народ, або націю. У довгочасній перспективі це переконання призвело до неабиякого замішання серед модерних росіян, українців і білорусів щодо їхніх ідентичностей і дуже ускладнило завдання тих, хто вивчав їхні історії.

Хоча формування російської імперської ідентичности справило поважний вплив на розвиток ранньомодерних ідентичностей на українських і білоруських землях, воно не позбавило їх окремішнього характеру. Особливо це стосується руської ідентичности, яка й далі існувала серед укра-

інського та білоруського населення Речі Посполитої. Ґрунтовнішим був імперський вплив на ідентичність і націєтворчі проєкти в Гетьманщині, де наприкінці XVII – на початку XVIII століття набирала обрисів нова українська, або малоросійська ідентичність. Українські еліти Гетьманщини створили першу модель колективної ідентичности, яка чітко відмежовувала їх від еліт сусідньої Білорусі. Козацька старшина успішно перенесла поняття «вітчизна», яким її попередники називали Польське королівство, на територію Гетьманщини (яка поперваx на заході простягалася аж до Львова й охоплювала і Ліво-, і Правобережну Україну). Еліти Гетьманщини піднесли цю «вітчизну» – українську, або малоросійську, як її синонімічно в той час називали – до статусу об'єкта своєї найвищої політичної лояльности. Як видно з документів, що стосуються повстання гетьмана Івана Мазепи в 1708 році, поняття окремої вітчизни глибоко коренилося в козацьких звичаях і традиціях, а еліти Гетьманщини уявляли Україну як суспільство, що його очолював і представляв козацький стан. Інші соціяльні групи можуть мати якісь власні права й привілеї в ньому, але саме провідний козацький стан означував права цього державного утворення та його мешканців. Хоча українсько-малоросійська самосвідомість цього періоду не претендувала на всі сучасні українські землі, вона заклала підвалини модерної української ідентичности і забезпечила її леґендами, мітами й символами, що стануть незамінними засобами національних будителів XIX століття.

Які ж чинники відіграли вузлову роль у формуванні цих нових ідентичностей? Безперечно, як і в домодерних спільнотах інших частин світу, важливу роль у розвитку, збереженні та реконструюванні східнослов'янських ідентичностей відігравали міти про походження, історичні наративи, мова, культура та релігійні вірування. У цьому сенсі варто наголосити посередницьку функцію інституцій. Важко переоцінити, зокрема, роль держави, її кордонів та установ у формуванні та заохоченні політичних лояльностей. Київська Русь залишила по собі спадщину, що складалася з руської династії, мови, права та релігії – чинників, які допомагали вирізняти руську спільноту з-поміж решти світу. Важливу роль у творенні протонаціональних ідентичностей відігравали не тільки держави самих східних слов'ян, до яких, окрім Київської Русі, належали Московія та Гетьманщина, а й «чужоземні» держави, в яких панували монголи, поляки та литовці, а також, якщо дивитися з позиції українців та білорусів, у яких панували великороси. Отже, роль держави як інституції не обмежувалася заохоченням певних проєктів; вона також могла перешкоджати їх розвитку.

Окрім держави, ще одним важливим інституційним актором у формуванні та перетворенні місцевих культурно-політичних ідентичностей була церква та її речники, від ієрархів до вчених ченців. Прийняття та (частогусто примусове) впровадження християнства в Київській Русі відіграло надзвичайно важливу роль у виникненні почуття руської спільности. Поділ протягом XIV–XV століть руської митрополії на декілька юрисдикцій розхитав цю свідомість, зміцнивши відцентрові тенденції, пов'язані з формуванням нових політичних і церковних кордонів. Важко також переоцінити ролі, що їх для процесу розбудови ідентичности відіграли церковні розколи. Поява унійної церкви наприкінці XVI століття започаткувала публічну полеміку, що зробила внесок у означення кордонів руської ідентичности. На середину XVIII століття унійна церква в організаційному та культурному планах стала головною опорою окремішньої руської спільноти Речі Посполитої, але поділ українського та білоруського населення на православний та унійний табори створив у майбутньому перешкоди для їхніх націєтворчих проєктів. Те саме можна сказати про складнощі російського націєтворчого проєкту, що їх спричинило існування старообрядництва.

Послідовність розглянутих домодерних проєктів розбудови ранньомодерних ідентичностей може слугувати за відправний пункт для обговорення нової історії східних слов'ян. Але щоб дослідження східнослов'янської історії базувалося не тільки на послідовній низці проєктів розбудови ідентичности, заявлених у політичних і культурних текстах доби, а й на народних ідентичностях і спільнотах, що їх ці ідентичності формували, зв'язки між проєктом, реально наявною ідентичністю і конкретним типом спільноти слід вивчити набагато ґрунтовніше. Наша інтерпретація історії східнослов'янських ідентичностей Пізнього Середньовіччя та ранньомодерної доби може відкрити нові перспективи для розуміння модерних національних ідентичностей реґіону. Ентоні Сміт звертав увагу на тісний зв'язок між домодерними й модерними національними ідентичностями, стверджуючи, що «важливо вивчити “стан культурної ідентичности” конкретної спільноти напередодні її зустрічі з новими революційними силами, щоб виявити основи її подальшої еволюції в повноцінну націю»[1]. Запропоноване в цій книжці дослідження не тільки спростовує «примордіялістські» спроби націоналізувати домодерне минуле, а й дає змогу зідентифікувати корені багатьох властивостей, які нині означують «національний характер» сучасних росіян, українців та білорусів.

[1] Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, c. 3.

Не тільки деякі здобутки, але й невдачі сучасного націєтворення серед східних слов'ян коренятся в домодерних часах. Модерна російська нація виросла з російського імперського проєкту й зберегла безліч його ознак, зокрема розмитість межі між великоросами і неросійськими підданцями імперії. Модерна українська ідентичність розвинулася з українського/малоросійського проєкту Гетьманщини, який витіснив за свої межі росіян і білорусів, а натомість охопив не тільки колишню підпольську Правобережну Україну, а й підавстрійські Галичину, Буковину, згодом іще й Закарпаття, леґітимізувавши створення однієї нації з історично, культурно та релігійно різних реґіонів. Білоруський національний проєкт базувався на руській ідентичності, яка раніше розвинулася у Великому князівстві Литовському, але не змогла витворити окремішню ідентичність у ранньомодерну добу, бо їй бракувало протобілоруського державного утворення на кшталт Гетьманщини. У наш час над усіма трьома східнослов'янськими націями далі витають привиди минулого, часто скеровуючи їх у певне русло: імперська спадщина Росії проявляється в її ще вповні не завершеній війні в Чечні та на Північному Кавказі; Україна силкується примирити політичну культуру й орієнтації своїх колишніх козацьких, польських і австрійських земель, розташованих у центрі й на заході країни, зі східними й південними землями, заселеними в часи Російської імперії; Білорусь наполегливо намагається викроїти собі місце у світі розвинених націй-держав, формально заперечуючи бажання знаціоналізуватися.

Наявні національні ідентичності, як і їхні далекі та безпосередні попередниці, зазнають впливу конкретних історичних обставин, а отже, постійно змінюються. Проте тепер можна впевнено говорити, що в усіх трьох східно-слов'янських посткомуністичних державах розвиваються окремі національні ідентичності, які підтримають їхнє подальше існування. Навіть «антинаціональна» білоруська держава лише через те, що зберігає кордон зі своїми східними та південними сусідами, що націоналізуються, конструює ідентичність, яка відрізняє сучасних білорусів від сучасних росіян і українців безпрецедентною для совєтських часів мірою. Розмови про східнослов'янську цивілізацію та спільну православну або східнослов'янську духовну традицію, що їх різною мірою підживлюють політики в Москві, Києві та Мінську, здаються нездатними стримати поточну націоналізацію постсовєтських суспільств.

Покажчик

Аббас, перський шах 258
Абецедарський, Лаврентій 235
Аввакум Пєтровіч, протопіп 323, 326, 327, 329
Авґуст-кесар, леґендарний предок Рюриковичів 152, 155, 237
Авраамій (Паліцин) 240–242, 245, 249
Аврамов, Міхаіл Пєтровіч 295
Агапіт, ігумен 73
Аґафія див. Кончака (Аґафія)
Адамович, Симеон 367
Адріан, патріярх Московський і всієї Русі 306, 373
Александер (Яґелончик), великий князь литовський, король польський 131
Алєксєй Міхайловіч, цар московський 275, 276, 282, 289, 315, 321
Алєксій (Бяконт), митрополит київський і всієї Русі (у Москві) 113
Алтоен, Дейвід 184–186, 188, 210, 224 див. також Althoen, D. у покажчику авторів
Андерсон, Бенедикт 3, 4, 20, 44 див. також Anderson, B. у покажчику авторів
Андрій Ольґердович, князь псковський, полоцький і лукомський 89
Андрій Первозванний, апостол, святий 29, 30, 32, 80, 301
– і плем'я полян 32
Андрій Юрійович (Боголюбський), великий князь владимирський 45, 47, 82
Андрій Юрійович, князь володимирський 57, 68
Андрій Ярославич, князь суздальський, великий князь владимирський 71, 74
Андрусівське перемир'я 281, 289, 337, 338, 345, 353, 359, 363, 370, 381
Анісімов, Євґеній 322 див. також Анисимов, Е. В.
Анна Іоановна, імператриця всеросійська 280, 330
анти (плем'я) 35
Антоній Печерський, чернець, святий 149, 273
Апостол, гетьман Данило 379, 385
Арсєній (Суханов), ієромонах 270
Аскольд, співправитель Києва 30, 32, 33
Астраханське повстання 307
Астраханський кіт, лубочний сюжет 157 див. також Казанський кіт, Сибірський кіт
Астраханський ханат (Астрахань) 138, 154–158, 164
Афанасій Нікітін 87
Ахмед (Ахмат), ординський хан 137 див. також стояння на Угрі

Байда див. Вишневецький (Байда), Дмитро

Балабан, Гедеон див. Гедеон (Балабан)
Баранецький, Павло 297, 298
Баранович, Лазар див. Лазар (Баранович)
Баркулабівський літопис (Баркулабавская хроніка) 253, 254
Барська конфедерація 340
Басій, Андрій 348
Батий (Бату), хан 71, 121, 122, 165
Баторій, Стефан див. Стефан Баторій
Берестейська унія 1596 року 129, 180, 184, 200, 202, 203, 205, 219, 221, 223, 253, 265, 327, 347, 357, 392 див. також Берестейські собори 1596 року; Унійна церква; Флорентійська унія; Церковна унія
Берестейські собори 1596 року 180, 201, 392
Бєльські (Бельські), литовсько-руський і московський князівський рід, гілка Ґедиміновичів 153
битва на Калці 1223 року 71
Біла Росія як складник царського титулу 362 див. також Білорусь
Білорусь 1
– білоруські історики і Київська Русь 2, 13
– виокремлення з Київської Русі 56
– і Біла Росія у титулі 362
– і важливість руської ідентичности 104–111
– і історична спадщина ВКЛ 6, 97
– і Люблінська унія 125, 126
– і Мала Росія 363
– і монгольська навала 103
– і московсько-польська війна 281, 337
– і недорозвиненість російської етнічної термінології 144
– і поняття «Русь» 5
– і Унійна церква 346, 347
– національна ідентичність 5, 6, 49, 61, 62, 99, 100, 392, 393, 395, 396
– Полоцьке князівство і корені білоруської нації 2,13, 49, 60
див. також Велике князівство Литовське, кривичі, Литва
Білоцерківський договір 1651 року 352
Болєслав I (Хоробрий), король польський 375
Болєслав V (Соромливий), князь краківський і сандомірський 67
Болотніков, Іван 229, 238–240, 243–245
Болховськой, Сємьон 274
Боплян, Ґійом Лє Васьор де 350–352, 358
Борецький, Йов див. Йов (Борецький)
Борис Володимирович, князь, святий 81, 149, 150
Боріс Фьодоровіч Ґодунов, цар московський 160, 229, 237, 307
Ботеро, Джовані 292
Боян, леґендарний співець 150
Брайчевський, Михайло 234, 235
Брюховецький, гетьман Іван 288, 354, 359, 363–365, 367, 369, 370, 383
– і уявлення про Україну як вітчизну 369
бужани (плем'я) 63
Бужинський, Гавриїл див. Гавриїл (Бужинський)
Бутурлін, Васілій Васілієвіч 269, 273, 275, 276
Бучацький договір 1672 року 342

Вавилонська вежа 1, 2, 389, 390
Валуєв, Пьотр Алєксандровіч 283
Вальдемар Кристіан, принц данський 251, 252, 271
– «шлюбна дискусія» 252, 271, 272
Ваповський, Станіслав 189
Варлаам (Ясинський), православний митрополит київський, галицький і всієї Малої Русі 298, 301
Василевич-Баєвський, Теодосій див. Теодосій (Василевич-Баєвський)
Василіяни (орден василіян; отці василіяни; чин святого Василія Великого) 343, 346, 347
Василько Рогволдович, полоцький княжич 105
Василько Романович, князь володимирський, «король руський» 67, 72, 101, 102
– і ставлення до литовців 101

Василько Ростиславич, князь теребовлянський 64
Васілій I Дмітрієвіч, князь московський, великий князь владимирський 87, 113, 114
Васілій II Васілієвіч (Темний), великий князь московський 148
Васілій III Івановіч, великий князь московський 118, 137, 156, 247, 315, 316
– і Казанський ханат 154
– і концепція Москви як Третього Риму 159
– і московська територіяльна експансія 137, 138, 169
– і пошуки нової леґітимности 138
– і претензії на київську спадщину 152
– і реформа московського урядування 137
– і царський титул 138, 152, 315, 316
Васілій IV Івановіч Шуйський, цар московський 229, 230, 237–240
Вассіан (Рило), архиєпископ ростовський, ярославський і білозерський 160
Велике князівство Литовське
– війни з Московією 119, 137, 138, 151–152
– встановлення влади 122, 123
– збройні конфлікти з Руссю 95, 165
– і Білорусь 97, 337
– і Іван IV 156
– і російська історіографія 97, 98
– і Україна 95, 97
– поняття «Руська земля» 106, 107, 111, 114, 117
– руська ідентичність у ВКЛ 89, 96–100, 104–105, 107, 109, 110, 116, 391
– союз із Польщею 96, 106, 125–129
– сприйняття московитів як «інших» 129
– території колишньої Київської держави 95, 111
– територіяльне зростання 102
– феодальна війна з польською знаттю 108–110
– християнство у ВКЛ 101, 102, 107 див. також Руська церква
– «Хроніка Великого князівства Литовського і Жомойтського» 110, 117, 120
Величко, Самійло 298, 366, 377–381, 384, 386, 387
– і вітчизна 380, 381
– і доба Хмельницького 383
– свободи та вольності Війська Запорозького і малоросійського народу 381, 382
– і «війна маніфестів» 380, 381
Виговський, гетьман Іван 266, 352, 353, 369, 378, 383
– і Гадяцька унія 337, 338, 353
Видубицький монастир і «Повість временних літ» 16
Винницький, Інокентій див. Інокентій (Винницький)
виокремлення і розходження східнослов'янських мов 60
Вишенський, Іван 202, 204, 219, 326
Вишневецький (Байда), Дмитро, князь 167
Вишневецький, Єремія, князь 368, 369
Вишневецький, Костянтин 127
Вишневецький, Міхал Корибут див. Міхал Корибут Вишневецький
Візантія (Візантійська імперія) 14, 17, 25, 29, 30, 33, 37, 45–47, 113, 114, 138, 143, 147, 149, 153, 159, 161, 172, 212, 314, 317, 375, 376
– візантійське християнство і Русь 14, 17, 24–27, 29–31, 45, 69, 112, 113, 148, 159, 161, 167, 189, 212, 299
– візантійські імператори як предки московських князів (царів) 152, 153, 159 див. також Мономахова леґенда, Москва як Третій Рим, Сказание о князьях Владимирских
– візантійські історичні хроніки
– – як джерело для руської книжности 15, 17, 22–24, 27, 28, 30, 31, 37
– – і «руська земля» 37, 41
– візантійсько-ординський союз 147
Військо Запорозьке 167, 217, 267, 294, 309, 333, 352–354, 358, 362–366, 371, 374, 375, 382, 386, 388

– і «війна маніфестів» 310, 311, 373
– і ідея єдности Лівобережжя та Правобережжя 354
– і «малоросійський народ» 374
– і Переяславська угода 1654 року 270
– і «Синопсис» 292
– і зміна стосунків із Православною церквою 181
– права, свободи і вольності 181, 310, 362, 375, 378, 382
– як захисники українських ієрархів 180, 211–213
Віленське перемир'я 1656 року 281
Вітовт Кейстутович, великий князь литовський 108, 109, 111, 113, 114, 117, 118, 120
вітчизна (отчизна)
– і «Літопис» Величка 380, 381
– і повстання Хмельницького 368–371
– і творення національної ідентичности 368, 369, 393
див. також Пьотр I; Прокопович, Теофан
Вічний мир 1686 року 337, 338, 345
Віюк-Кояловіч, Альберт (Войцєх) 235
Владимиро-Суздальське князівство
– і монгольська влада 58
– і поняття «Руська земля» 58, 74–76, 81, 82
Владислав II Яґелон (Яґайло Ольґердович), великий князь литовський, король польський 89, 96, 107–110, 120
Владислав III (Тонконогий), князь великопольський і краківський, великий князь польський 67
Владислав IV, великий князь литовський, король польський 178, 214, 230, 231, 243, 244, 248, 252, 258, 356
Владімір Андрєєвіч (Владимир Ондреевич), князь серпуховський, дмитровський і боровський 81
возз'єднання Русі 230
– ідея етнічної спорідненості 256, 257
див. також Переяславська угода
Войни, руський шляхетський рід 339
Войшелк, великий князь литовський 101–103
Волинська земля
– в «Синопсисі» 292
– ідентичність руських еліт 196
– у Волинському короткому літописі 121, 122
Волинський короткий літопис 118, 119, 121
волинські князі як спадкоємці київських правителів 196–199, 205 див. також Острозькі; Заславські
волиняни (жителі Волині) 126–128, 168, 191, 192, 196, 253
– волинці, домодерний «народ» 121, 292
волиняни (плем'я) 63
Володимир Василькович, князь володимирський 57, 72, 73
– і Руська земля 72
Володимир (Володимирко) Володарович, князь галицький 64, 65
Володимир Всеволодович (Мономах), князь переяславський і чернігівський, великий князь київський 15, 39, 64
– і теорія про київські корені московської правлячої династії 152, 153, 156, 157 див. також Мономахова леґенда; «Сказание о князьях Владимирских»
– і Руська земля 39
– і «Повість временних літ» 16, 39
– і похід на половців 1111 року 70
– і розквіт Переяслава 38
Володимир Ольґердович, князь київський 112, 113
Володимир Святославич (Великий), князь київський, святий 14, 20, 25, 33, 34, 40, 42, 64, 67, 80, 150, 189, 197, 212, 213, 254, 258, 266, 289, 291, 303, 339, 376
– і теорія про київські корені московської правлячої династії 149, 150, 157, 237, 256, 258, 289, 376 див. також «Сказание о князьях Владимирских»
– і колонізаційна політика 37
– і Полоцька земля 105

– і похід на поляків 981 року 64
– і хрещення Русі 14, 25, 26, 29, 30, 46, 71, 80, 150, 189, 197, 198, 212, 258, 288
– і язичницький пантеон 45
– як герой трагікомедії Теофана Прокоповича «Владимир» 286, 299, 303, 307, 385
– як попередник гетьмана Мазепи 286, 299, 303, 307, 385
– як попередник царя Пєтра 286, 300
Всеволод Ольгович, князь новгород-сіверський і чернігівський, великий князь київський 64, 65
Всеволод Ярославич, князь переяславський і чернігівський, великий князь київський і всієї Русі 38
Всеволод-Дмитрій Юрійович (Велике Гніздо), великий князь владимирський 150
в'ятичі (плем'я) 28, 32, 37, 40–42, 64

Гавриїл (Бужинський), єпископ рязанський і муромський 306, 329
Гадяцька угода (унія) 1658 року 337, 338, 341, 344, 347, 353, 369
Галицько-Волинська держава 56
– відновлення за князя Юрія 57
– війна за галицько-волинську спадщину 1340–1392 років
– війни за галицьку спадщину в 1205–1245 роках 56, 64, 66
– монгольська навала 72
– ототожнення з Руссю 63, 64, 67, 68, 71, 72
– перенесення концепції Руської землі 72, 73, 82
– підкорення Литві та Польщі 57
– племінні території 63, 64
– постання на руїнах Київської Русі 56, 57
– релігійний чинник 69, 70
– розпад 57, 131
Галицько-Волинський літопис 56, 63
– згадки про Київщину як Руську землю 65, 66, 73
– монгольська навала і самосприйняття еліт 72
– образ литовців 100–102
– поняття «Руська земля» 66, 67
– ставлення до монголів 70, 71, 148
– ставлення до половців 70
– ставлення до поляків 69
Галятовський, Йоаникій див. Йоаникій (Галятовський)
Гедеон (Балабан), православний єпископ галицький, львівський і кам'янецький, екзарх Русі 180, 253
Генрик Валєзи, великий князь литовський, король польський (згодом Генрих III, король французький) 178
Георгій Амартол 28, 37
Герасим, митрополит київський і всієї Русі (у Литві) 109, 110, 117
– страта 109, 110
Гербест, Бенедикт 191, 193
– про ідею об'єднання Православної та Католицької церков 191
Гетьманщина (Козацька держава) 232, 233, 333, 394
– антипольські настрої 386, 387
– варіянти позначень вітчизни 386
– відновлення 1728 року 385
– заборона Унійної церкви 344
– зміни після Полтавської битви 378
– ідеологія і дискурс 386
– козацький стан, загал і еліти 386
– скасування 1722 року 378, 379, 380, 382, 385
– стосунки з Московією 387, 388
див. також Грабянка, Григорій
Глинський, Михайло, князь 128, 151
Гліб Володимирович, князь, святий 81, 149, 150
Гондіус (Вілем Гондт), Вільгельм 384
Гординський, Ярослав 286
Городельська унія 1411 року 108, 109
Грабянка, Григорій 377
– і «війна маніфестів» 380, 381

– і вольності та свободи Війська Запорозького і малоросійського народу-нації 381, 382
– «Літопис» 377–380, 386
– образ Богдана Хмельницького 383, 384
грецька віра 68 див. також Візантійське християнство і Русь; Константинопольський патріярхат; Православ'я
Григорій I (Цамблак), митрополит київський і литовський 114–116
Григорій II (Болгарин), митрополит київський, галицький і всієї Русі (у Новогрудку) 115, 116
Грушевський, Михайло
– про «звичайну схему "русской истории"» 59, 139
– про мову і характер Київської Русі 35, 48
– про термін «Мала Русь» див. також Грушевський М. у покажчику авторів
Густинський літопис 257

Ґаляховський, Даниїл 145
Ґедимін, великий князь литовський 95, 96, 102, 106, 112, 153, 199
– і захоплення Києва 95
– і договір із маґістром Лівонського ордену 106
Ґедиміновичі, литовський, руський, московський і польський князівський рід 96, 102–104, 153, 339
Ґеза II, король угорський 70
Ґердень (Гердзень), князь нальшанський 105, 106
Ґермоґен, патріярх московський і всієї Русі 230, 239, 243, 244, 258
Ґізель, Інокентій 288–290
Ґінучі, Джироламо, кардинал 187
Ґодунов, Боріс див. Боріс Фьодоровіч Ґодунов
Ґоліцин, Дмітрій Міхайловіч 294
Ґоловін, Яков 295
Ґрєков, Іґорь Борісовіч 98
Ґрібоєдов, Фьодор Іоакімовіч 294
Ґуковський, Ґріґорій Алєксандровіч 286
давньоруська народність 1, 2, 7, 12, 19–21, 50, 60–62, 100, 104, 142, 143, 152, 390
– ранньомодерні східнослов'янські ідентичності 62, 63
– термін і концепція 19, 20
– хронологічні рамки 20
Данило Романович (Галицький), князь галицький і володимирський, король руський 56, 57, 65–69, 71–73, 101–103, 199
– і використання терміна «Русь» в офіційному титулі 68
– і відновлення єдности Галицько-Волинської держави 56
– і галицько-волинське літописання 56
– і монгольська навала 71
– і ставлення до литовців 101
– і ставлення до поляків 69
Даніловічі (Калитічі), московська великокнязівська і царська династія, гілка Рюриковичів 80, 87
Данія (як член антимосковської коаліції) 138
Девлет I Ґерай, хан кримський 164
Дедько, Дмитро див. Дмитро Дедько
Деревинський, Лаврентій див. Древинський, Лаврентій (Лаврин)
деревляни (плем'я) 28, 33, 34, 41
Деулінське перемир'я 248
Дєнісов, Сємьон див. Сємьон Дєнісов (Вторушин)
Димитрій Ростовський (Данило Туптало), митрополит ростовський і ярославський, святий 324, 370
Дір, співправитель Києва 30, 32, 33
Дмитрей-Всеволод Юревич Владимерский див. Всеволод-Дмитрій Юрійович (Велике Гніздо)
Дмитрій Михайлович (Боброк Волинський), князь 89
Дмитрій Ольґердович (Старший), князь брянський, стародубський і трубчевський 89
Дмитро Дедько (Дедко, Детько) 57

Дмітрій Івановіч (Донський), великий князь московський 58, 77–81, 87, 89, 137, 143, 150, 157
– і міт про опір монгольській владі 148, 149
– і «вся земля Руская» 79–81
див. також Куликовська битва; Куликовський цикл
Дмітрій Івановіч (Углицький), царевич, святий 229
Дмітрій Міхайловіч (Грізні Очі), великий князь тверський 78
Дмітрій Самозванець див. Лжедмітрій I
Дмітрій Юрієвіч (Шемяка), великий князь московський 148
Домбровський, Ян (Іван) 205, 206
Домонтович, Іван 370
Донське повстання 307
донські козаки див. Козаки донські
донцы див. Козаки донські
Дорошенко, гетьман Петро 288, 338, 341, 354, 359, 364, 369, 370
– союз із османцями 341, 342, 355
– і розширення кордонів Козацької держави 355
Драгоманов, Михайло 334
Древинський, Лаврентій 207, 208
Дрогойовський, Станіслав 189
Друга Переяславська угода див. Переяславські статті 1659 року
дуліби (плем'я) 63

евразійська школа 140, 141, 146
– монгольська зверхність і розвиток Росії 145, 146, 171
етнонаціональні ідентичності Галицько-Волинської та Владимиро-Суздальської земель 59
– і конкурентні проєкти руських і московських еліт 6
– із погляду домодерної історії 3–5
– серед інших типів ідентичности 6
етнос, народність і національна ідентичність 3, 4
– і східні слов'яни 5, 144, 145
– означення 3
див. також Нації

єзуїтська освіта в руських землях 343
Єпіфаній Премудрий, святий 79, 80
Єремія II (Транос), патріярх константинопольський 179
Єрлич, Йоаким (Ян) 224, 357–359

Жиґимонт (Зиґмунт Кейстутович), великий князь литовський 109, 111

загальноруська (спільноруська) ідентичність 20, 21
– джерела 21, 22
– і князь Дмітрій Донський 79 див. також Дмітрій Івановіч (Донський), великий князь московський
– і митрополит Кипріян 114, 149 див. також Кипріян, митрополит київський і всієї Русі
Загоровський, Василь 196
Замойська, Катерина з Острозьких 206
Замойський синод (собор у Замості) 346
Замойський, Томаш 206
Заславські, руський князівський рід, гілка Острозьких 197, 198
– і ставлення до церковної унії 206
Збаразький, Кшиштоф, князь 202
Зборівська кампанія 266
Зборівська угода див. Зборівський договір 1649 року
Зборівський договір 1649 року 232, 266, 270, 333, 344, 352–354, 359, 362
– і кордони України 352–354, 359, 362
див. також Повстання Хмельницького
Земський собор 138, 229, 230, 239, 240, 269, 273
Зиґмунт I Старий, великий князь литовський, король польський 118, 196
Зиґмунт II Авґуст, великий князь литовський, король польський 96, 167, 177

Зиґмунт III, великий князь литовський, король польський 178, 230, 243, 244, 252
– і польське вторгнення в Московію 178
– і соціяльні зміни в Речі Посполитій 178
Зиґмунт Кейстутович див. Жиґимонт (Зиґмунт Кейстутович)
Зизаній, Лаврентій 259, 262
змагання Твері та Москви за зверхність 58, 85, 130, 137, 151, 315
зміна уявлень про вітчизну/«отчизну» 368–373 див. також Pacta

Иван Грозный див. Іван IV Васілієвіч (Грізний)
Иоанн Алексеевич див. Іван V Алєксєєвіч
Иов (Борецкий) див. Йов (Борецький)

Іван (Іоан), варяг, мученик 149
Іван I Даніловіч (Калита), князь московський, великий князь владимирський 58, 78, 84
– і термін «вся Русь» у титулі 87
– як «збирач земель руських» 150
Іван III Васілієвіч, великий князь московський 137, 143, 156, 160, 247, 316
– і концепція Москви як нового Єрусалима 160
– і московська ідентичність 172
– і московська територіяльна експансія 151, 154, 160, 169, 315
– і пошуки нової леґітимности 138
– і претензії на київську спадщину 140, 150, 151
– і проголошення політичної незалежности Великого князівства Московського 136, 137 див. також Стояння на Угрі
– і реформа московського урядування 137
– і титули царя «самодержець усієї Русі» 119, 151, 152
– і шлюб із Софією Палеолог 138, 159
Іван IV Васілієвіч (Грізний) великий князь і цар московський 136, 154–156, 160–167, 169, 197, 198, 229, 237, 247, 280, 315, 316
– і відлік імперської історії Росії 280
– і завоювання Астрахані та Казані 138, 154, 156, 161, 167
– і зміни в московській ідентичності 158, 173, 328
– і концепція лояльности 167
– і Лівонська війна 138, 156, 163, 169, 197
– і опричнина 139
– і погляди на віру та іновірців 159, 162, 163, 166, 249
– і політика терору 139, 241
– і пошуки нової леґітимности 138
– і претензії на київську спадщину 139, 156, 157, 165, 166
– і ставлення до мусульман 161, 162, 164 див. також Московське православ'я в боротьбі проти ісламу
– і ставлення до руських Речі Посполитої 166
– і створення багатоетнічної московської держави 136
– і реформи урядування, законодавства та Церкви 138
– і територіяльні втрати 138
– і царський титул та вінчання на царство 138 152, 154, 156
Іван V Алєксєєвіч, цар московський 306, 373
Іван Богослов, євангелист, святий 80
Іван Рогволдович, полоцький княжич 105
Іван Тімофєєв (Сємьонов) 160, 239
Іван Федоров (Москвитин) 196, 198
Іваненко, Петро див. Петрик
Ігор (Інґвар), князь київський 14, 33, 42, 150
ідентичність
– вибір ідентичностей у «Повісті временних літ» 23, 24
– вплив політичних і церковних еліт 5, 6
– зв'язок між домодерними та модерними ідентичностями 395, 396

– змішані ідентичності в «Повісті временних літ» 27–31
– методи дослідження і загальні підходи 4
– походження Руської землі 23, 27
– роль державних інституцій 6, 394
– роль Церкви 6, 395
– складники руської ідентичности кінця XI – початку XII століття 22
Ізяслав Брячиславич (?), князь полоцький 103
Ізяслав Мстиславич, князь володимирський, великий князь київський 46, 65, 70
Іларіон, митрополит київський і всієї Русі, святий 27, 30, 31, 124
– про Руську землю 31, 40, 80, 124
Інокентій (Винницький), православний, відтак унійний єпископ перемиський 346
Інокентій IV, папа римський 69
Іона (Одноушев), митрополит київський і всієї Русі (у Москві) 115, 116,
Іона (Архангельський), митрополит сарський і подонський, патріярший місцеблюститель 251
Іосіф, патріярх московський і всієї Русі 251, 252
Іпатій (Потій), православний, відтак унійний єпископ володимирський і берестейський, унійний митрополит київський, галицький і всієї Русі 180, 187, 203
Іріна Міхайловна, царівна 251, 271
Ісая (Копинський), православний митрополит київський, галицький і всієї Русі, екзарх 216, 217
– титулування як патріярха «всеа великие Росии» 258
Ісидор, митрополит київський і всієї Русі (в Москві й у вигнанні) 115

Йоаникій (Галятовський) 376
Йов (Борецький), православний митрополит київський, галицький і всієї Русі, екзарх, святий 208–210, 212, 257, 258, 261
Йосафат (Кунцевич), унійний архиєпископ полоцький 204
Йосиф (князь Єзекіїл Курцевич-Коріятович), православний титулярний єпископ володимирський і берестейський 210, 257
Йосиф (Шумлянський з Витвиці), унійний єпископ львівський 345, 346
Казанський кіт, лубочний сюжет 157 див. також Астраханський кіт, Сибірський кіт
Казань (Казанський ханат) 156
– приєднання до Російського царства 138, 154–158
– етнонаціональна осібність і розвиток 158
Казимир III Великий, великий князь литовський, король польський 57
Казимир IV, великий князь литовський, король польський 113, 115
Кальвін, Жан 200
Карамзін, Ніколай Міхайловіч 75
Карамзінський хронограф 238, 242, 243
Карл X, король шведський 374
Карл XII, король шведський 283, 303, 308, 309, 371, 372, 378
– маніфест (універсал) 309, 373
Касимовський ханат 158, 164
катедри св. Софії 45, 105
– у Києві 15, 45, 217, 218, 258, 300
Катирьов-Ростовський, Іван Міхайловіч, князь 237
Києво-Могилянська академія 282, 286, 289, 299–301, 355–358, 361, 365, 383–385, 387
Києво-Печерський монастир
– видавнича діяльність 28, 289
– і занепад Києва 73
– і «Повість временних літ» 15, 21
– ставлення до московського царя 289, 290

Київ
– джерело людей та ідей для Московії 280
– занепад 43, 73
– і Андрусівське перемир'я 289, 337
– мітичний ювілей 1982 року 144
– осередок православної науки 180
Київська Русь 12, 13
– християнізація 20
– великоросійська і малоросійська гілки 140
– давньоруська народність 19, 20, 50
– етнокультурний склад 13, 95
– загальноруська (спільноруська) ідентичність 19, 20, 34, 35, 50
– і Московська держава 149–153
– і російські пошуки ідентичности 9–13, 18–20, 139–145, 284–286
– і Руська земля 90, 91
– ідентичність галицько-волинських еліт 63, 64
– мова слов'янської людности 48
– монгольська навала 15, 56, 63
– походження 12, 13
– – скандинави 11
– український рух 11
– формування східнослов'янських держав 1, 2, 7, 48, 49
Київська церква (Руська митрополія)
– і релігійна уніфікація держави Рюриковичів 45, 46
– розкол унаслідок церковної унії 179, 180
– розпорошення економічної та церковної влади 46
Київський літопис 41, 64
– Галицька земля 64
– образи литовців 100, 101
– означення половців як «поганих» 70
– означення Руської землі 41, 42
Кипріян, митрополит руський і литовський, київський і всієї Русі 113, 114, 116, 149
– загальноруська (спільноруська) ідентичність 114
– інтерес Московії до київського минулого 149
кипчаки див. половці
кирилиця 26, 28, 123
Кирило (Терлецький), православний, відтак унійний єпископ луцький і острозький 180, 181
Кирило I (Лукарис), патріярх александрійський і константинопольський 259
Кирило Солунський (Константин Філософ), святий 26, 47
Кирило (Туровський), єпископ турівський, святий 46, 47
Кисіль, Адам 182, 216, 266, 354
Кіріл (Білозерський), святий 86
Кленович (Кльонович, Кльоновіц), Себастіян Фабіян 193–195, 199
Климент VIII, папа римський 180
Климентій (Смолятич), митрополит київський і всієї Русі 46, 47
Ключевський, Васілій Осіповіч 18, 49, 59, 98, 140, 141, 233, 236, 318, 320
– і гіпотеза міґрацій з Київщини на захід 49
– і концепція єдиної давньоруської народности 49, 50
– і традиційна парадигма східнослов'янської історії 59
козаки 178, 292, 311, 351
– і Андрусівське перемир'я 353, 354
– і боротьба зі шляхтою за контроль над Православною церквою 216–217
– і Віленське перемир'я 281
– і Гадяцька унія 337, 338
– і Зборівська угода 266
– і Ливонська війна 165
– і «Літопис Самовидця» 358, 359, 367, 373, 376
– і напади на Московію та насильство супроти московитів 255, 256
– і означення руської нації в релігійних термінах 214
– і опір полонізації 341, 342

– і перехрещування 260, 261 див. також перехрещування (повторне хрещення)
– і Смоленська війна 261, 271
– і Смута 229–231, 242, 243
– і союз із кримськими татарами 231, 232
– і союз із Московією 271, 337, 392
– і ставлення до Мазепи 309, 310, 371, 373, 374, 380
– і хозари 375–377
– їх занепад після укладання Вічного миру 337, 338
– їхні повстання 178, 181, 231
– їхній статус, права, свободи та вольності 181, 213, 214, 363, 375, 378, 382, 386, 388
– різниця між загалом і старшиною 386
– як козацький народ-нація 374
– як оборонці православ'я 180, 181, 215
– як рицарський стан 213
див. також Брюховецький, Іван; Військо Запорозьке; Гетьманщина; Козаки донські; Мала Росія, Малоросія; Повстання Хмельницького
козаки донські (донці, донцы) 292, 363
Козацька держава див. Гетьманщина
Комендоні, Джовані Франческо, кардинал 187–189
Конашевич-Сагайдачний, гетьман Петро 213, 217, 255
– і молдавський похід 255
– і московський похід 255
Конотопські статті 1672 року 383
Константин I Великий, візантійський імператор 150, 197, 258, 319
Константин IX Мономах, візантійський імператор 152
Константин VII Багрянородний, візантійський імператор 34, 41, 43
Константинополь 29, 33, 37, 45, 105, 112, 113, 147, 159, 179, 189, 212, 259, 317 див. також Візантія (Візантійська імперія), Константинопольський патріярхат
Константинопольський патріярхат 29, 46, 83, 112–115, 147, 148, 154, 167, 172, 179, 200, 204, 212, 259, 290, 345, 377
Контарині, Ґаспаро, кардинал 187, 189
Контрреформація, реформа католицтва 115, 163, 179, 182, 200, 220, 259, 346
Кончак («Концакъ»), половецький хан 70
Кончака (Аґафія), ханша, княгиня московська 58
Копинський, Ісая див. Ісая (Копинський)
Копистенський, Захарія 257
Копистенський, Михайло див. Михайло (Копистенський)
Корецькі, руський князівський рід 369
Косинський, Криштоф 181
Косов, Сильвестр див. Сильвестр (Косов)
Косцюшко, Тадеуш 340
Кот, Станіслав про «шляхетську націю» 183 див. також Kot, S. у покажчику авторів
Коцел, князь блатенський 25
Кочубей, Василь 380
Кревська унія 1385 року 96, 107, 108
кривичі (плем'я) 24, 32, 33, 37, 40, 42, 49, 104, 105, 107
– окрема тривка ідентичність 104, 105
Кузьма Мінін Захар'єв Сухорукий 230, 241, 246
Куликовська битва 58, 59, 77–79, 81, 89, 113, 114, 137, 143, 150, 293
– і київська минувшина 150
– як символ російського націоналізму 143, 144
Куликовський цикл 58, 59, 77, 78, 81, 86, 111, 148
– і київська минувшина 150
– і концепція Руської землі 78, 80
– і руська ідентичність 171, 172
Куліш, Пантелеймон 233
Кунцевич, Йосафат див. Йосафат (Кунцевич)
Курбський, Андрєй Міхайловіч, князь 166– 168, 198
– і відмінні концепції лояльности у ВКЛ і Московії 167
– і «История о Великом князе Московском» 167, 168

– як «інший» у ВКЛ 168
Курцевич-Коріятович, Йосиф (Єзекіїл) див. Йосиф (князь Єзекіїл Курцевич-Коріятович)
Кучма, Леонід 227, 228

Лаврентіївський літопис і термін «Руська земля» 3, 74
Лазар (Баранович), православний архиєпископ чернігівський і новгород-сіверський 282, 289, 356, 357, 368, 369, 382, 387
Лазаревський, О. 193
Лев Данилович, князь галицький і володимирський, король Русі 72, 102, 199
Лев Юрійович, князь галицький 57, 68
Лежайський, Михайло, архимандрит новгород-сіверський 298
Леонтій (Ростовський), єпископ, святий 80, 86
Лєщинський, Анджей 264
Лєщинський, Станіслав див. Станіслав I Лєщинський
Лжедмітрій I (Дмітрій Самозванець), цар московський 229, 230, 239, 240, 243, 245, 253, 254 див. також Отрєп'єв, Ґріґорій; Смута
Лжедмітрій II, претендент на московський престол 229, 230, 243, 256
Лизлов, Андрєй Івановіч 294
Лизогуб, Яків 309
Липинський, Вячеслав 334 див. також Lipiński, W. у покажчику авторів
Литва див. Велике князівство Литовське
Лівонська війна 1558–1583 років 126, 138, 161, 163, 165, 167, 197
Лінніченко (Линниченко), Іван Андрєєвіч 57, 335, 336
«Літопис Самовидця» 358–361, 365, 367, 368, 373
– і українська (козацька) ідентичність 358, 359, 376
– ставлення до Андрусівського перемир'я 381
Ліхачов, Дмітрій Сєрґеєвіч
– і поняття «Руська земля» 36
– і традиційна парадигма східнослов'янської історії 142, 143
– і трактування втечі Курбського 167, 168 див. також Лихачев, Д. С. у покажчику авторів
Ломоносов, Міхаіл 11, 296
Лопатинський, Теофілакт 304, 306, 319
Лосицький, Михайло 370
Лука, євангелист, святий 80
Лукарис, Кирило див. Кирило I (Лукарис)
Любарт (Дмитрій) Ґедимінович, князь луцький, любарський і галицький, великий князь волинський 57, 68
Любецький з'їзд 1097 року 38, 39, 64
Люблінська унія 1569 року 96, 97, 125–130, 138, 177, 182, 184, 191, 192, 194–196, 206, 208, 267, 338
– важливість для історичної долі східних слов'ян 182–184
– правовий статус знаті 195, 196, 206
– права Православної церкви 206, 207
– розширення рамок польської ідентичности 191, 193–195
– русинська культура 339
Лютер, Мартин 187
Львівська громада і руська ідентичність 341
Львівський літопис 156, 213, 254

Мавродін, Владімір Васільєвіч
– і концепція «древнерусской народности» 19
Мазепа, гетьман Іван 283, 286, 297, 299–312, 319, 364, 366, 368, 371–375, 377–388, 394
– «війна маніфестів» 308–311, 372, 373, 380, 381
– зіставлення з Богданом Хмельницьким 384
– образ у панегіриках 299
– образ у російській пропаґанді 303
– поразка в битві під Полтавою 283
– союз із Карлом XII 283

Макарій (Черта), митрополит київський і всієї Русі 121
Макарій, митрополит московський і всієї Русі 86, 156, 161, 165
Максим, митрополит київський і всієї Русі (у Владимирі) 73, 86, 87, 112 див. також перенесення митрополичої катедри з Києва у Владимир
Максиміліян I, імператор Священної Римської імперії 152, 316
– визнання царського титулу 315, 316
Мала Росія, Малоросія 299, 303, 308, 333, 334–336
– Друга Переяславська угода 1659 року 363
– і «Літопис» Величка 381
– кордони 362, 363
– невилучний складник Росії 334
– памфлет Хвильового 334
– Переяславський міт 386
– поняття вітчизни 311, 312, 370, 371 див. також Pacta
– символ російського контролю над Україною 334
– стереотипні уявлення 367
– у «війні маніфестів» 372
див. також Україна
Мала Русь 202
Малоросійська Україна 366, 367, 383
Мамай, ординський темник, беклярбек 58, 77, 81, 295
Манкієв, Алєксєй Ільїч 292
Марко, євангелист, святий 80
Маркушевський, Микита 231
Масса, Ісаак 240
Меланхтон, Філіп 187
Мелетій (Смотрицький), православний титулярний єпископ вітебський і мстиславський, архиєпископ полоцький; унійний титулярний архиєпископ ієрополітанський 182, 185, 204, 207–209, 213, 222, 255, 259, 325
– антиунійний «Тренос» 253, 297
– засудження під тиском козаків 216
Методій Солунський, святий 26, 47
Методій (Филимонович), православний єпископ мстиславський, могилівський і оршанський, місцеблюститель 369
«Милость Божія», п'єса 385
Михаїл Всеволодович (Михайло Чернігівський), князь чернігівський, великий князь київський, святий 71, 165
Михаїл Ярославич (Михайло Тверський), князь тверський, великий князь владимирський 87
Михайло (Копистенський), православний єпископ перемиський 180, 253
Михайло Олелькович, князь копильський і слуцький 151
Михайло Тверський див. Михаїл Ярославич (Михайло Тверський)
Михайло Чернігівський див. Михаїл Всеволодович (Михайло Чернігівський)
Михалон (Михайло) Литвин 193
Мікуліч, Аляксей Ігнатавіч
– і генетичні дослідження білоруського етногенезу 61
Мілюков, Павєл Ніколаєвіч
– і традиційна парадигма східнослов'янської історії 139, 140, 145, 172
Міндовґ, великий князь литовський, король Литви 102
Мінін, Кузьма див. Кузьма Мінін Захар'єв Сухорукий
Міхаіл Фьодоровіч, цар московський 230, 240, 246, 247, 257, 258, 273
Міхал Корибут Вишневецький, великий князь литовський, король польський 356
Мішковський, бранець-литвин 242
Многогрішний, гетьман Дем'ян 354, 366, 367
Могила, Петро див. Петро (Могила)
Молотова–Рибентропа пакт 98
Монгайм (Мунгайм), Ебергард фон, маґістр Лівонського ордену 106
монгольська ідентичність 391
монгольська навала і зверхність 14, 15, 56

– і вплив на російську історію 145, 146
– і Білорусь 103, 105
– і Київська Русь 15, 56
– і поняття Руської землі 58, 91
– і похід на Польщу 1267 року за участи руських князів 71
– і релігія 70, 71, 103, 147
– і російський націоналізм 140, 141, 143, 144
див. також Куликовська битва; Орда; Стояння на Угрі; «Татарське іго»
Мономахова леґенда 153, 159 див. також Візантійські імператори як предки московських князів (царів), Сказание о князьях Владимирских
Морозов, Пьотр 286
Москва (Московська земля)
– зверхність у Монгольській Русі 136–139
– зв'язок із Київською Руссю 139–141, 149–152
– – і територіяльні претензії 149
– зіткнення з поляками і русинами 229
– і монгольська навала 58
– і Руська земля 77, 79–82
– літописання 76
– місцева ідентичність 82–84
– – Новгород 83, 84
– шлях до царства 154–158
– як Новий Єрусалим 159, 160, 164
– як Третій Рим 158–160, 164, 169, 172, 229 див. також Московія
Московія
– брак «спільної мови» 261, 262
– вестернізація культури 281–283
– відокремлення особи правителя від держави 238, 239
– війни з Литвою 119, 120, 165–170
– вплив монголів 146–147, 171
– вплив учених киян 282, 283
– границі ідентичности
– – політичної 241–243
– – релігійної 243–245
– зміни за Івана III і Василя III 137, 138
– і київська історія 145, 149–153, 156, 157
– і Православ'я 172, 248–252
– і руська ідентичність 223, 224
– і «Синопсис» 294–296
– інкорпорування татарських еліт 157–158
– кордони Малої Росії 362, 363
– модерна російська національна ідентичність 247, 248
– московська ідентичність 6–8, 85, 135–136, 160, 390, 392, 393
– національна солідарність 247
– означення як великоросіян 372, 373
– підозріливість щодо релігії русинів 259
– – наполягання на перехрещуванні 259–261
– політика централізації 122
– поняття землі 239, 240
– поняття отчизни 369
– походження Великої Русі 170–174
– реакція на звернення русинів 257, 258
– слов'янська Біблія 198
– союз із Гетьманщиною 281
– спадщина Івана IV 139
– ставлення до католиків 248, 249
– ставлення до татарських еліт 250
– Столбовський мирний договір зі Швецією 1617 року 248
– теза про етнічну спорідненість 261
– територіяльне зростання 85, 86, 88, 155
– – і віротерпимість 163
– – і Польща 163, 169, 170
– – поняття всієї Русі 85–88
– – ставлення до Литви 88, 89
див. також Іван III; Іван IV; Москва; Смута; Старообрядництво; Україна
московське православ'я в боротьбі проти ісламу 160–162
Московський літописний звід 1472 року 150
Мстислав Володимирович (Великий), князь новгородський і ростовський, великий князь київський 16
– і полоцькі князі 105

Мстислав Володимирович (Хоробрий), князь тмутараканський і чернігівський 38, 45
Мстислав Давидович, князь смоленський 104
Мстислав Данилович, князь луцький, берестейський і володимирський 72
Мстіславські (Мстиславські), литовський, руський і московський князівський рід, гілка Ґедиміновичів 153
Мужиловський, Силуян 268, 269

навернення мусульман див. Московське православ'я в боротьбі проти ісламу
Наливайко, Андрій 255, 256
Наливайко, Дем'ян 198
Наливайко, Северин 181, 182
Наполєон I Бонапарт, імператор французів 75
народність див. Етнос, народність і національна ідентичність
нації
– відмінність від домодерних спільнот 4, 5
– модерністське і ревізіоністське означення 4
– домодерна категоризація 5, 6
націоналізм й історіографія 2–5
національна ідентичність див. Етнос, народність і національна ідентичність
Нестор літописець 15, 16, 21–23, 31, 34, 35, 39
– рівні самосвідомости 21, 22, 40, 50
Нєплюєв, Іван Івановіч 320
Нижньоновгородський Печерський монастир 73
Никонівський літопис 156
Ништадтський договір 1721 року (Ништадтський мир) 314
Нікітін, Афанасій див. Афанасій Нікітін
Нікон (Мінов), патріярх московський і всієї Русі 160, 271, 322, 326
– і московський протекторат над козаками 271
– і старообрядці 322, 325

Новгород (Новгородська земля)
– завоювання Московією 137, 151, 155, 160
– і Руська земля 43, 44, 150, 155
– осібна місцева ідентичність 83, 84, 87
– договір зі Швецією 1611 року 240
Новгородський Забєлінський літопис 294
Новгородський четвертий літопис 79
норманське питання 11

Огінський, Богдан, князь 254, 255, 319
Огінський, Олександр, князь 339
Олеарій, Адам 249, 250, 261
Олег (Хельґі), князь київський 14, 30, 32, 33, 40, 212, 213
Олександр Ярославич (Невський), князь новгородський, великий князь київський і владимирський, святий 74, 82, 83, 237, 313
Олексій Михайлович див. Алєксєй Міхайловіч
Олєсніцький, Збіґнєв, єпископ краківський, кардинал 110
Ольга (Хельґа), княгиня київська 12, 14, 149
Ольґерд, великий князь литовський 95, 96, 112, 128
опричнина див. Іван IV Васілієвіч (Грізний) і опричнина
Оранські, руський шляхетський рід 339
Орбіні, Мавро 306
Орда 15, 58
– зверхність над Руссю 87, 137, 148
– зв'язки з Візантією 147
– і Православна церква 147
– і формування північно-східної Русі 171, 276
– історіографічна традиція і стан досліджень 146
– усобиці та розпад 58, 137
– ставлення в літописанні південно-західної та північно-східної Русі 148
див. також Куликовська битва; Монгольська навала; Стояння на Угрі; «Татарське іго»

Орден Василіян див. Василіяни
Ордін-Нащокін, Афанасій Лаврєнтієвіч 281
Оріховський (Роксолан), Станіслав 185, 190, 191, 195, 199
– вплив Реформації 187
– етнічна і національна ідентичність 186–190
– ідея одруженого духівництва 187, 201
– османська загроза Речі Посполитій 187
– уявлення про Русь як вітчизну 188, 189, 223
див. також Протестантство і Реформація
Орлик, гетьман Пилип (у вигнанні) 373, 374, 379–381, 383–385, 387
– і «Pacta» 380
– поняття вітчизни 374
Орновський, Ян (Іван) 302
Оршанська битва 1514 року 118, 119, 125, 129, 152, 168, 195, 196
Острожские див. Острозькі
Острозька Біблія 197, 198, 210
Острозька, Катерина див. Замойська, Катерина з Острозьких
Острозька, Софія з Тарновських, княгиня 179
Острозький, Василь-Костянтин, князь 168, 179–181, 195, 196, 200, 253
– і галицька спадщина 199
– і гурток учених, школа та друкарня 196, 198, 200
– і київська спадщина 196–198, 205, 339
– і Острозька Біблія 196–198
– і ставлення до церковної унії 179, 180, 200
– як захисник православ'я 196, 198, 200, 218
– як лідер спільноти нового типу 199
див. також Волинські князі як спадкоємці київських правителів; Острозька Біблія; Острозькі
Острозький, Костянтин Іванович, князь 128, 178, 195, 196
– і битва під Оршею 118, 119, 129, 152, 168, 195 див. також Оршанська битва; Острозькі
Острозький, Олександр, князь 197
Острозький, Януш, князь 205
Острозькі, руський князівський рід на Волині 195–199, 205, 206
– контроль над територією і шляхтою 196 див. також Волинські князі як спадкоємці київських правителів
Отрєп'єв, Ґріґорій 229, 230, 238 див. також Лжедмітрій I (Дмітрій Самозванець); Смута

Павло, апостол, святий 26, 29, 70, 80, 318
Палій (Гурко), Семен 342, 360
Паліцин, Авраамій див. Авраамій (Паліцин)
парадигма возз'єднання (України з Росією) 233–236
– витоки 233
– заперечення 234, 235
Пекара, Ілько 348
перенесення митрополичої катедри з Києва у Владимир 73, 86, 87, 112 див. також Максим, митрополит київський і всієї Русі
перехрещування (повторне хрещення) 108, 250–252, 259, 260 див. також християнізація (хрещення) «чужоземців» у Московії
– православних русинів і козаків у Московії 259–261
Переяславська угода 1654 року 227, 228, 233–236, 269–273, 275, 276, 280, 281, 293, 301, 309, 319, 320, 344, 345, 351, 362, 381–383, 385, 386
– дипломатичні контакти між Московією і Гетьманщиною 269
– зміна царського титулу 274
– ідеологічні арґументи 270, 271
– неможливість етнонаціонального діялогу 275, 393

– передумови для творення нової ідентичности 393
– покликання на «Малу Росію»362, 386
– правовий статус 270
– принципи «степової дипломатії» 276
– реакція московської влади 270, 271
– розбіжні оцінки українських і російських науковців та політиків 227, 228
Переяславські статті 1659 року 363
Переяславські статті 1674 року 364
Перм як Руська земля 80, 81, 84
Петрик (Петро Іваненко), гетьман 364–366, 382, 383
Петро, апостол, святий 80, 191, 318
Петро (Могила), православний митрополит київський, галицький і всієї Росії, екзарх, святий 181, 215–222, 258, 267, 272, 303, 323, 325
– межі «Россії» 297, 298
– відродження Православної церкви 181
Петро (Ратенський), митрополит київський і всієї Русі (у Москві), святий 76, 78, 80, 86, 114
Пімен (Грек), митрополит київський і Великої Русі (в Москві) 113
Піскарьовський літописець 244
Платонов, Сєрґей Фьодоровіч 236, 237, 247
Плєщеєв, Лєонтій 231
«Повість временних літ»
– авторство 15, 16,
– – ідентичність автора 21–23, 35
– і Галичина та Волинь 64
– і Литва 100, 101
– підтримування єдности в державі Рюриковичів 44
– походження Руської землі 23, 24
– пошуки ідентичности 23–27
– – релігійні критерії народу 28–30
– – слов'янська тема 27–30
– розрізнення русі та варягів 30, 31, 33, 34
– – і поляни 31–34
– розселення племен 28, 32, 63
див. також Нестор літописець; Руська земля
Повстання Петрика див. Петрик
Повстання Хмельницького 177, 178, 181–183, 231, 232, 235, 263–270, 274, 293, 333, 336, 339, 340, 342, 344, 352, 353, 357, 358, 369,
– етнічний вимір 263, 264
– Зборівська угода 1649 року 266
– і чужоземна інтервенція в Річ Посполиту 336, 337
– ідея Київського князівства 261, 265
– конфлікт між Руссю і Польщею 267, 268
– переозначення поняття «Україна» 353
– удар Унійній церкві 344
Поґодін, Міхаіл Пєтровіч 157
– і гіпотеза міґрацій з Київщини на схід 11, 49
– і парадигма «возз'єднання» 233
Подільська земля в «Літописці Великих князів Литовських» 121
Пожарський, Дмітрій, князь 230, 246
Полікарпов-Орлов, Фьодор Полікарповіч 295
половці (кипчаки) 28, 38, 45, 64, 66, 69, 70, 71, 105, 145–147
Полоцьке князівство 13, 49, 169, 170, 105
– і Іван IV 138
– і національний суверенітет Білорусі 2, 13, 60
– і Руська земля 41, 105, 106
Полоцький, Симеон див. Симеон Полоцький
Полтавська битва 1709 року 283, 304, 306–308, 311, 312, 314, 319, 375, 379–383, 385–387
див. також Теофан (Прокопович) і проповідь на честь полтавської перемоги
Полубінські, руський князівський рід 339
поляни (плем'я) 28, 31, 32, 34
– звичаї 32
– і варяги 32
– і данина хозарам 32
– і св. Андрій 32
– космополітичні властивості 34

– перетворення на киян 42
– поляни «ляські» 28, 31
– правлячий рід: Кий, Щек і Хорив 32
– тотожність із руссю та слов'янами 31–33
польський народ-нація і Люблінська унія 1569 року 183, 184
Польсько-Литовська Русь
– джерела великоросійської ідентичности 171
– і Православна церква 214, 215
– «іншування» Московської Русі 252
– післялюблінські соціяльні трансформації 178
– правителі 177, 178
– спільність «руської віри» 253
див. також Повстання Хмельницького; Петро (Могила); Острозький, Василь-Костянтин
польсько-литовсько-руська ідентичність 356, 357
польсько-угорські стосунки і Русь 56 див. також Галицько-Волинська держава і війни за «галицьку спадщину» в 1205–1245 роках
Посевіно, Антоніо 138, 166
Потій, Іпатій див. Іпатій (Потій)
Потоп (Шведський потоп) 336, 337 див. також Швеція і вторгнення у Річ Посполиту
Потоцький, Миколай 263
Потоцький, Юзеф 348
Православ'я
– антитатарська пропаґанда 148
– відродження та реформування (Річ Посполита і Гетьманщина) 181, 220
– – брак освіченого духівництва 219
– – висвячення нової ієрархії 1620 року 180, 209, 211–212, 257
– – освітні реформи Петра Могили 220
– занепад у Речі Посполитій 179, 180
– – релігія меншости 179
– зиск від «татарського іга» 147
– і «війна маніфестів» 309
– і московська ідентичність 160
– і національна ідентичність 395
– і Оріховський 190
– і Переяславська угода 270, 271, 273
– – Переяслав як «православне возз'єднання» 273
– і «Протестація» ієрархів 1621 року 257
– і руська ідентичність (русинів) 347, 378
– і руське міщанство 340, 341
– і руське шляхетство 205–208, 214, 338–340
– – конфлікт шляхти і Церкви 209–221
– київська спадщина у московському церковному календарі 149
– київські ченці та московський цар 289, 290
– лояльність до монгольської влади 148
– навернення і перехрещування 108, 250–252, 258–261, 329
– окремішність московського православ'я 159, 160
– прагнення церковної реформи (Московія) 271–273
– – і ревнителі благочестя 272
– ставлення православних русинів до Московії 253–257
– – колізії лояльностей 253–257
– – причини прихильности 253
– узаконювання в Речі Посполитій 214, 215
– унія з Римом 179–182, 199–204
див. також Перехрещування; Петро (Могила); Повстання Хмельницького; Руська церква; Смута; Унійна церква; Християнізація (хрещення) Русі; Церковна унія; Церковні братства
Прєсняков, Алєксандр Євґеньєвіч
– і концепція загальноруської (спільноруської) народности 18
– і традиційна парадигма східнослов'янської історії 140
Прісьолков, Міхаіл Дмітрієвіч 75
див. також Приселков, М. Д. у покажчику авторів

Прокопович, Теофан див. Теофан (Прокопович)
протестантство і Реформація 124, 162, 163, 179, 180, 183, 185, 199–201, 203, 209, 220, 229, 243, 244, 250–252, 259, 262, 272, 281, 309, 310, 313, 319, 324, 328, 340, 344, 346
– і «арияанская вера» 162
– і дисиденти в Речі Посполитій 179
– і кальвіністи в Речі Посполитій 179, 200
– і лютерани в Речі Посполитій 162, 169, 172, 179, 187, 200
– і Реформація у Речі Посполитій 123, 124, 168, 179, 187, 191, 200, 201, 223, 259
Прохоров, Ґеліан Міхайловіч 143, див. також Прохоров, Г. М. у покажчику авторів
Прус, леґендарний предок Рюриковичів 152
Псков (Псковська республіка) 118
– і оборона 1581 року 168, 169
– і Руська земля 58, 83, 117, 169
– лояльність до московських зверхників 168, 169
– підкорення Москві 119, 130, 137, 168
– «Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков» 162, 168
– і республіканські традиції 168
див. також Новгород
Путін, Владімір 227
Пуфендорф, Самуель фон 306, 329, 379
Пушкін, Алєксандр Сєрґєєвіч 149
Пьотр І, імператор всеросійський
– «Великий» 318, 319
– використання терміна «вітчизна» (*«отечество»*, *«отчизна»*) 308–314
– «війна маніфестів» 308–311, 372, 373, 380
– внесок у російську ідентичність 327–330
– і Казанський кіт 157
– наступ на автономію Гетьманщини 378, 379
– «отець вітчизни» 312, 314, 317
– Переяславська угода 382
– прийняття імператорського титулу 315, 316
– проєкт імперії 320
– секуляризація держави 321
див. також Теофан (Прокопович)
Пьотр (Московський) див. Петро (Ратенський, також Московський)
Пьотр Пєтровіч, великий князь (царевич)

Радзивіл, Януш, князь 265
радимичі (плем'я) 28, 32
Ракушка-Романовський, Роман 358–361, 365, 367
Рамузіо, Паоло 189, 190
реформа католицтва див. Контрреформація, реформа католицтва
Реформація див. Протестантство і Реформація
реформи православ'я 180–182, 200, 201, 217, 219, 220, 259, 272, 299, 322
Рибаков, Боріс Алєксандровіч
– про давньоруську народність 61, 142
див. також Рыбаков, Б. А. у покажчику авторів
Річ Посполита, занепад
– московсько-польська війна 1654–1667 років 336, 337
– Гадяцька унія і Руїна 337, 338
– Шведський потоп 336, 337
«Роксоланія» (поема) 193–195
Роман Мстиславич (Великий), князь галицький і володимирський, великий князь київський 56, 66, 72
– і створення Галицько-Волинської держави 56
– і поняття «Руська земля» 56, 67
Роман, митрополит литовсько-руський (у Новогрудку) 113
Романови, московський боярський рід, царська та імператорська династія 230, 236, 247, 313
– і основоположний династичний міт 246

– і претензії на спадщину Рюриковичів 258, 316
– і ставлення до неправославних 251
Романовичі, руська (галицько-волинська) князівська династія, гілка Рюриковичів 72
Росія
– географічні межі 299, 301–303
– зв'язок із особою царя 303, 304
– зв'язок із руською нацією 288
– національна ідентичність 5, 6, 49
– – і етнічна ідентичність Київської Русі 17
– – і імперська ідентичність 279, 393, 396
– – її коріння 283; старообрядництво 284; у петровську добу 283–286
– означення 1, 5
– «отечество» («вітчизна») у творах Прокоповича 307, 308
– походження Великої Русі 170–174
– Розкол 321–327
– розмивання кордонів між Гетьманщиною і Московією 387, 388
– світський абсолютизм 318, 319
– ставлення до Заходу 12
– ставлення до Литви 97, 98
див. також Ключевський, Васілій Осіповіч; Московія; Пьотр І; Прокоповіч; Совєтські історики; «Синопсис»
Ро́ссія («київська»), значення і генеза терміна 296–300
Ростислав, князь великоморавський 25
Ростов як Руська земля 80, 81, 84
Рус, Чех і Лєх, персонажі польської генеалогічної леґенди 199
Русь і русини
– занепад козацтва і руського народу-нації 337, 338
– і Андрусівське перемир'я 337
– і Вічний мир 337
– і Гадяцька угода 337, 338
– і полонізація 339, 348, 349
– – занепад руської мови 342, 343
– – опір козаків 341, 342
– – статус містян 340, 341
– – уразливість шляхти 339, 340
– і термінологія, зіперта на слові «Россія» 298–300
– – дві «Росії» Прокоповича 300–307
– і українська територія 335, 336
– поняття руського народу-нації після Брестської унії 205–209
– – конфлікт шляхти і Церкви 209–221
– руський народ-нація як рівноправний партнер польської та литовської націй 207
– характеристика ідентичности 5–7, 185, 186, 221, 333, 391–393
– – географічні кордони 221, 222
– – і Московська Русь 223, 224
– – і Польща 223
– – після повстання Хмельницького 355–361
– – релігійний дискурс 222
див. також козаки; Мала Росія, Малоросія; Оріховський (Роксолан), Станіслав; Петро (Могила); Повстання Хмельницького; Православ'я; Річ Посполита; Ро́ссія («київська»); Руська ідентичність; Руська церква; «Синопсис»; Скарґа, Пьотр; Стрийковський, Мацей; Теофан (Прокопович); Україна; Унійна церква; Церковна унія
Руська земля
– загальноруська (спільноруська) ідентичність 18
– візантійське розрізнення Русі та «Зовнішньої Русі» 41
– зміни значення терміна 7, 111, 154
– географічний і етнополітичний зміст 36
– означення у широкому й вузькому сенсах 36, 39–41
– у «Повісті временних літ» 37
– у Галицько-Волинському літописі 66, 67
– і києворуський проєкт творення ідентичности 2, 390
руська ідентичність
– і Іларіон 30, 31

– і князь Олег 32
– мовні і культурні практики 88
– співіснування 90
– – і монгольська навала 91
– єдина народність 89, 90
– у «Повісті временних літ» 17
– проєкт київського періоду 6
– і Реформація 203
– і варязький контроль 32
Руська церква
– київська спадщина 149, 150
– польсько-литовська ідентичність 116
– юрисдикційна історія 112–116
Рюрик (Рьорик), новгородський князь 14, 33, 150, 157, 237
Рюриковичі, руська і московська князівська, великокнязівська та царська династія 14, 17, 20, 23, 37–42, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 55–57, 64–67, 71, 72, 90, 91, 95, 107, 108, 112, 131, 150, 152, 153, 165, 173, 196, 197, 199, 224, 229, 233, 237, 239, 240, 258, 291, 316, 365, 376, 390
– і Ґедиміновичі 102–104, 131
– і любецька система 38
– і поняття спільного блага роду 39
– і ставлення до кочовиків 38, 70
– і усобиці 64

Сагайдачний, Петро див. Конашевич-Сагайдачний, Петро
Сакович, Касіян 213, 217, 219, 255, 266, 267
Самойлович, гетьман Іван 297, 298, 309, 352, 364, 366, 370, 379, 383
Санґушки, литовський, руський і польський князівський рід 339, 368
Сапєґа, Ян Пьотр 245
Сапєґи (Сапіги), литовський, руський і польський шляхетський рід 339
Сапіги див. Сапєґи
сарматизм 292, 356, 376 див. також Лазар (Баранович)
Сатановський, Арсеній 272
Свидриґайло Ольґердович, князь новгород-сіверський, великий князь литовський і руський 108–111, 117, 120, 128, 129, 171
Святополк (Святоплук), князь великоморавський 25
Святослав Ігорович (Хоробрий), князь київський 14, 30, 67
Сєдов, Валєнтін Васільєвіч 42, 60 див. також Седов, В. В. у покажчику авторів
Сємьон Дєнісов (Вторушин) 327
Сємьон Івановіч (Гордий), князь московський, великий князь владимирський 87
Сєрґій Радонєзький, святий 78, 84, 86, 87, 241
Сибірський кіт, лубочний сюжет 157 див. також Астраханський, Казанський кіт
Сиґизмунд I див. Зиґмунт I
Сиґизмунд II Авґуст див. Зиґмунт II Авґуст
Сиґизмунд III див. Зиґмунт III
Сильвестр (Косов), православний митрополит київський, галицький і всієї Русі 272, 297
Симеон Полоцький 272, 323–325, 329
Симеонівський літопис 75, 78, 79
«Синопсис» 193, 287–296, 356, 377
– поняття «славенороссійського» народу 291, 292, 393
– київська історія як складник імперського наративу 296
– традиції літописання 293
сіверяни (плем'я) 28, 32, 34, 42
«Сказание о князьях Владимирских» 152, 153
скандинавські корені Київської Русі 14, 22, 27, 31, 34, 40
Скарґа, Пьотр 192, 193, 195, 200, 202
– і «руські народи» 192
– і церковнослов'янська мова 326
Скирґайло Ольґердович, князь троцький і полоцький, великий князь київський і литовський 107

Скопін-Шуйський, Міхаіл Васільєвіч, князь 237
Скорина (Скарина), Франциск 123–125, 178
Скоропадський, гетьман Іван 311, 371–373, 382, 387, 388
Славинецький, Єпифаній 272, 282, 283
Слешковський, Себастян 205
словени (плем'я) 24, 30, 32–35, 37, 40, 42, 43
«Слово о полку Ігоревім» 74, 77, 150
слов'яни в «Повісті временних літ» 31
– і «апостольське хрещення», св. Андрій 32
– гіпотеза про загальноруську (спільноруську) мову 34, 35
– розселення племен 31, 32
Смоленськ (Смоленська земля) 42, 97, 109–111, 123, 169, 231, 242, 243, 248
– і Руська земля 41, 91, 104, 105, 111, 116, 131
– приєднання до Московії 1522 року 119, 137, 149, 151, 169, 241, 243, 265, 281, 315, 337
Смоленська війна 215, 231, 261, 269, 271
Смотрицький, Герасим 197, 198, 202, 204, 210
Смотрицький, Мелетій див. Мелетій (Смотрицький)
Смута 136, 139, 160, 178, 229, 230–232, 236–239, 241–243, 246–248, 250, 252, 253, 257, 258, 261, 269, 271, 273, 315, 316, 319, 328, 392
– громадянська війна 237
– зустріч двох частин Русі 230
– і Іван IV 139
– московська ізольованість 247–252
– у Сєрґєя Платонова 236, 237
– творення модерної російської ідентичности 392
Соболєвський, Алєксєй Івановіч 49, 286
совєтські історики
– і єдина загальноруська (спільноруська) народність 55
– і дискусії про Литву як «збирача земель» 98
– і загальноруська (спільноруська) мова 48
– і міждисциплінарна комісія 1952 року 141, 142
– і «татарське іго» 146
– і «централізована російська держава» 141
Солженіцин, Алєксандр Ісаєвіч 90, 143
Соліковський, Ян Димітр, римо-католицький архієпископ львівський 191, 192
Сомко, Яким 338
Соф'я Алєксєєвна, царівна, правителька 282, 322
Софоній (Софроній) Рязанець 81, 89, 150
Софонович, Теодосій 355, 356, 370, 376, 382
Спиридон-Савва (Сатана), православний митрополит київський, галицький і всієї Русі 152, 153
СССР
– розпад 1
– совєтські історіографічні парадигми 62, 144, 182
Ставровецький (Транквіліон), Кирило 259, 324
Сталін, Іосіф 141, 142
Станіслав І Лєщинський, великий князь литовський, король польський 308
старообрядництво 284, 285, 321–327, 329, 393, 395
– витоки руху 322
– і руська ідентичність 327
– інтерпретації 322–324
Статті Богдана Хмельницького (Березневі статті 1654 року) 362
Степенная книга 150, 156, 157, 160
Стефан Баторій, великий князь литовський, король польський 161–163, 165, 166 168, 169, 178, 351, 375
Стефан (Пермський), єпископ, святий 79, 80, 84, 86–88, 155

Стефан (Яворський), митрополит рязанський і муромський 295, 298 304, 305, 324, 373, 374
Сторовський, Іван 242, 243
Стороженко, Андрій 334–336
стояння на Угрі 137, 160
Стрийковський, Мацей 192, 293
– і руська ідентичність 192, 193
– і сарматський міт 193
– і хозарська теорія походження козацтва 376
Супрасльський літопис 110
східнослов'янські мови див. виокремлення і розходження східнослов'янських мов

Тазбір, Януш про «шляхетську націю» 183 див. також Tazbir, J. у покажчику авторів
«татарське іго» 58, 137, 143, 147, 149
– міт 143, 145–149 див. також Монгольська навала
Татіщев, Васілій Нікітіч 294
– критика «Синопсису» 294, 295
Тверське князівство див. Змагання Твері та Москви за зверхність
Теодорит, митрополит київський і всієї Русі 112
Теодосій (Василевич-Баєвський), православний єпископ мстиславський, могилівський і оршанський 369
Теодосій (Феодосій) Печерський, святий 273
Теодосій (Яновський), архиєпископ новгородський і великолуцький 315, 317, 318
Теофан (Прокопович), архиєпископ новгородський і великолуцький 282, 286, 287, 317, 319, 324, 329, 361, 385, 393
– «вітчизна» (*«отечество», «отчизна»*) 307, 308, 311–313
– ідеолог імперії 287, 307
– імператорський титул 314, 315
– контекст російської культури 286, 287
– Мала Росія 303
– об'єднана російська нація 305–307
– проповідь на честь Полтавської перемоги 300–304, 306, 307
– Росія, пов'язана з особою царя 303, 304
– «Слово на погребение ... Петра Великого» 318, 328
– трагікомедія «Владимир» 299–301, 303
Теофан III, патріярх єрусалимський 180, 209, 214, 255
– і ідея етнічної спорідненоcти двох руських народів 256
Терлецький, Кирило див. Кирило (Терлецький)
Тетеря, гетьман Павло 358, 369
тиверці (плем'я) 33, 42, 63
Тімофеєв, Іван див. Іван Тімофеєв (Сємьонов)
Тіхонравов, Ніколай 286
Тмутараканське князівство 157
Толстой, Нікіта Алєксеєвіч
– самосвідомість автора «Повісти временних літ» 21, 22, 40, 50, 90
Тохтамиш, ординський хан 58, 87
Транквіліон-Ставровецький, Кирило див. Ставровецький (Транквіліон), Кирило
Тризни, руський шляхетський рід 339
Троїцький літопис 74–76, 114
Тройден, великий князь литовський 101
Трубєцькі (Трубецькі), литовський, руський і московський князівський рід, гілка Ґедиміновичів 153
Трубєцькой, Юрій Пєтровіч, князь 289
Туптало, Димитрій (Данило) див. Димитрій Ростовський (Данило Туптало)

Україна 1
– зв'язок із Литвою 97, 98
– ставлення до Київської Русі 2, 11–13
– відвернення полонізації на Лівобережжі 350
– пограниччя (прикордоння) 335
– поняття вітчизни 368–373
– козацька ідентичність 6, 396
– «смерть» Київської Русі 56

– «Літопис Самовидця» 358–361
– географічний аспект 350
– – і Боплян 350, 351
– – і Юрій Хмельницький 352
– «золотий спокій» 181
– означення Грушевського 335, 336
– унезалежнення від Росії 334
– Мала Росія/Малоросія 334, 336, 362, 363
– національна ідентичність 4, 5, 18, 19, 49, 59–61, 99, 100, 357, 391, 393, 394, 395
– – і повстання Хмельницького 263
– османське втручання 342
– Руїна 338
– і Русь та руські 5
– Андрусівське перемир'я 353, 354
– нерозвиненість етнічної термінології 144
– Люблінська унія 125, 126, 181
– використання терміна «Росія» і похідних 298
– і Військо Запорозьке 333
– Зборівські кордони 352–355
див. також Мала Росія; Православ'я; Полтавська битва; Парадигма возз'єднання; Русь і русини, характеристики ідентичности
уличі (плем'я) 42, 63
Унійна церква
– значення для розбудови ідентичности 395
– і Андрусівське перемир'я 345
– і повстання Хмельницького 344
– латинізація 346, 347
– перехід єпископів 348
– реформа парафій 346
– сприйняття Римо-Католицької церкви як посутньо польської 348
– як церква русинів 344, 349
див. також Берестейська унія; Церковна унія
Устинія Данилівна, велика княгиня владимирська
Устрялов, Ніколай Васільєвіч 233
Ушаков, Сімон Фьодоровіч 326

Федір (Федорець), самоставлений єпископ ростовський 47
Федір (Феодор) Варяг, мученик 149
Федір (Феодор) Чернігівський, боярин, святий 165
Федоров, Іван див. Іван Федоров (Москвитин)
Фераро-Флорентійський собор 1438–1445 років 115, 163
Філарєт (Фьодор Нікітіч Романов), патріярх московський і всієї Русі 230, 245, 247–249, 251, 258, 259, 270, 271, 273, 327
Філофей, ігумен 159
Флетчер, Джайлз 155, 156
Флорентійська унія 1439 року 115, 148–150, 159, 167, 172, 179, 229 див. також Церковна унія
Флорентійський собор див. Фераро-Флорентійський собор
Фомін, Іван 270
Фотій, митрополит київський і всієї Русі (у Москві) 114, 149
Фьодор Алєксєєвіч, цар московський 282, 360
Фьодор Івановіч, цар московський 229
Фьодор, бранець-смольнянин 242

Ханенко, гетьман Михайло 370
Хвильовий (Фітільов), Микола 334
Хмельницький, гетьман Богдан 177, 227, 231, 232, 263–276, 293, 297, 308, 310, 333, 337, 338, 344, 352, 355, 356, 371, 374, 375, 381–383, 385, 393
– використання термінів «Велика Росія/Русь» і «Мала Росія/Русь» 362
– князь київський і руський 264
– контроль над українськими етнічними територіями 353, 354
– отець віттчизни 370, 371
– переяславський міт 386

– постання культу 383–385
див. також Повстання Хмельницького; Переяславська угода
Хмельницький, гетьман Юрій 338, 353, 363, 370, 383
– географічні межі України 352
– «князь малоросійської України» 366
хозарська теорія походження козаків 375–377
хорвати (плем'я) 63
хрещення Русі див. християнізація (хрещення) Русі
християнізація (хрещення) Литви 102, 103, 108
християнізація (хрещення) Русі 2, 17, 20, 22, 25, 26, 28, 29, 32, 45, 47, 121, 150, 201, 293, 376
– опір 28, 42, 43
– і єдність держави Рюриковичів 45, 46
– і запровадження церковнослов'янської мови 47 див. також Церковнослов'янська мова
християнізація (хрещення) «чужоземців» у Московії 329 див. також перехрещування
«Хроніка польської, литовської, жмудської і всієї Русі» 192, 193 див. також Стрийковський, Мацей

Цезар, Ґ. Юлій 318
церковна унія 115, 129, 180, 181, 184, 200–206, 209, 215, 217–219, 222, 223, 253, 256, 267, 273, 303, 308, 323, 339, 341, 343–349, 384, 392
– і руська ідентичність 202, 205, 221, 265, 327, 347, 357, 392
– церковна унія як ідея 179, 200 див. також Берестейська унія; Флорентійська унія; Унійна церква
церковні братства 179, 180, 210, 211, 219, 253, 254, 256, 261, 297, 341
церковнослов'янська мова 189
– запровадження як літературної мови 47
– і занепад руської мови 342, 343
– і переклад Біблії 272
– і «Синопсис»294, 295
– і старообрядництво 325, 326

Чарторийський, Олександр див. Чорторийський, Олександр
Чарторийські (Чорторийські), литовський, руський і польський князівський рід 369
Черєпнін, Лєв Владіміровіч
– про передумови формування східнослов'янських народів 61, 142, 143, 171
див. також Черепнин, Л. В. у покажчику авторів
Чорторийський (Чарторийський), Олександр, князь 109

Шафіров, Пьотр Павловіч 315, 317, 318, 319, 320
Шахматов, Алєксєй Алєксандровіч 15, 16, 26
– гіпотеза про загальноруську (спільноруську) мову 35, 48
Шаховськой, Сємьон Івановіч, князь 252, 258, 271
Шварно Данилович, князь галицький, великий князь литовський 67, 102, 103
Швеція
– і вторгнення у Московію 240, 248
– і вторгнення у Річ Посполиту (Потоп) 336, 337, 352
– і козаки 266, 281, 308, 310, 374, 375, 378, 383, 384
– і Лівонська війна 138
– і Новгород 240
– і Північна війна 283, 304, 308–310, 314, 315, 319, 320
Шевченко, Федір 60, 61
Шелухин, Сергій 334–336, 351, 366
Шуйський, Васілій див. Васілій IV Івановіч Шуйський
Шумлянський, Йосиф див. Йосиф (Шумлянський з Витвиці)

Щасний Гербурт, Ян 202

Юлій III, папа римський 187, 190
Юрій I Львович, князь галицький і володимирський, «король руський» 57
Юрій II Болеслав (Болеслав Тройденович), князь галицький, «король руський» 57, 68, 112
Юрій Даніловіч, князь московський, великий князь владимирський 58

Яворський, Стефан див. Стефан (Яворський)
Яґайло Ольґердович див. Владислав II Яґелон
Яґелони, литовська і польська великокнязівська та королівська династія, гілка Ґедиміновичів 96, 178, 179
Ян II Казимир, великий князь литовський, король польський 178, 231, 267, 268, 274, 356
Ян III Собєський, великий князь литовський, король польський 342, 342
Яновський, Теодосій див. Теодосій (Яновський)
Ярослав Володимирович (Мудрий), великий князь київський 14, 15, 20, 35, 39, 43, 46, 100, 105
– і змагання з поляками за Галичину та Волинь 64
– і київський, переяславський та чернігівський престоли 38
– і поставлення митрополита 46
– і сповільнення територіяльної експансії 38
Ярослав Всеволодович, князь переяславський і новгородський, великий князь київський і владимирський 71, 72
Ярославичі, гілка Рюриковичів 14, 15, 38, 105, 150, 197, 217, 218, 233
Ясинський, Варлаам див. Варлаам (Ясинський)
ятвяґи (ятвіги) 67, 100, 101
Яцков, Степан, бранець-литвин 242

Alexander Nevsky див. Олександр Ярославич (Невський)

Baraniecki, Paweł див. Баранецький, Павло
Baranovych, Łazarz див. Лазар (Баранович)
Baranowicz, Łazarz див. Лазар (Баранович)
Beauplan, Guillaume Le Vasseur de див. Боплян, Ґійом Лє Васьор де
Byzantine Patriarchate див. Константинопольський патріярхат, Візантійське християнство і Русь
Byzantinism 326 див. також Ушаков, Сімон
Byzantium див. Візантія (Візантійська імперія)

Constantinople див. Константинополь

Dąbrowski, Ioannes див. Домбровський, Ян (Іван)
Danilovichi див. Даніловічі (Калітічі)
Filaret Nikitich див. Філарєт (Фьодор Нікітіч Романов)
Fletcher, Giles див. Флетчер, Джайлз

Groznyi див. Іван IV Васілієвіч (Грізний)

Herbest, Benedykt див. Гербест, Бенедикт
Horsey, Jerome 156
Hrabjanka, Hryhorij див. Грабянка, Григорій

Iur'ev-Romanov, Fedor Nikitich див. Філарєт (Фьодор Нікітіч Романов)
Ivan IV див. Іван IV Васілієвіч (Грізний)
Ivan the Terrible див. Іван IV Васілієвіч (Грізний)

Jagić, Vatroslav 26
Jan Kazimierz див. Ян II Казимир
Jaworski, Stefan див. Стефан (Яворський)

Klonowic, Sebastian Fabian див. Кленович (Кльонович), Себастіян Фабіян
Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi див. Хроніка польської, литовської, жмудської і всієї Русі
Kurbskii, A. M. див. Курбський, Андрєй Міхайловіч

Mazepa, Ivan див. Мазепа, Іван
Mikhail, Prince of Chernigov див. Михаїл Всеволодович (Михайло Чернігівський)
Mindaugas див. Міндовґ
Mohiła, Piotr див. Петро (Могила)

Orłyk, Filip див. Орлик, Пилип
Ornowski, Jan див. Орновський, Ян
Orzechowski, Stanisław див. Оріховський (Роксолан), Станіслав
Ostrogski, Konstanty Wasyl див. Острозький, Василь-Костянтин

Pacta et Conditiones (Договори і Постановлення) 1710 року 298, 374, 378
– і Богдан Хмельницький 383, 384
– виокремлення козацького народу-нації 377
– – історична генеалогія 375–377
– і переосмислення стосунків із Московією 374, 376
– і потрактування Речі Посполитої та Московії 377, 378, 386
– і ставлення до Пєтра I та Мазепи 377, 378, 380
– терміни на позначення України та українців і Московії 298, 299, 374
Patriarchate of Constantinople див. Константинопольський патріярхат, Візантійське християнство і Русь
Peter the Great див. Пьотр I
Primary Chronicle див. Повість временних літ
Prokopovič, Feofan див. Феофан (Прокопович)
Prokopovich, Feofan див. Феофан (Прокопович)

Romanov Dynasty див. Романови
Roxolania див. «Роксоланія» (поема)

Shakhovskoi, Semen див. Шаховськой, Сємьон Івановіч
Skarga, Piotr див. Скарґа, Пьотр
Smotrycki, Melecyusz див. Мелетій (Смотрицький)
Smotryc'kyj, Meletij див. Мелетій (Смотрицький)
Stryjkowski, Maciej див. Стрийковський, Мацей
Szczęsny Herburt, Jan див. Щасний Гербурт, Ян

Trynografe (1625) 254, 255

Zyzanij, Lavrentij див. Зизаній, Лаврентій

Аванесов, Р. И. 60
Авербах, І. див. Auerbach, І.
Аверинцев, С. С. 17
Адрианова-Перетц, В. П. 16, 74, 80, 162
Алешковский, А. К. 16
Андрияшев, А. М. 57
Анисимов, Е. В. 282, 314 див. також Anisimov, E. V.
Апанович, Елена 386
Арлоў, У. 13
Армстронґ, Дж. 3 див. також Armstrong, J. A.

Баталов, А. 160
Бевзо, О. А. 254
Белякова, Е. В. 83
Бєлікова, Г. 145
Білик, М. 193, 195
Близнець, В. 16, 23, 24
Бобрикевич, Й. 255
Бобров, А. Ґ. 160
Брубейкер, Р. див. Brubaker, R.
Бутич, І. 371
Бушкович, П. 160 див. також Bushkovitch, P.
Бушковіч, П. див. Bushkovitch, P.
Бычкова, М. Е. 122

Ваврик, М. 347
Валіцький, А. див. Walicki, A.
Васенко, П. Г. 150
Василевич-Баєвський, Т. 369
Великий, А. 346
Вирський, Д. 98
Відис, Е. див. Widdis, E.
Вілімас, Д. див. Vilimas, D.
Вілсон, Е. 2, 13 див. також Wilson, A.
Вішнеўскі, А. Ф. 104, 107
Войтович, Л. 242

Габлевич, М. 115
Галперин, Ч. див. Halperin, C. J.
Гастинґс, Е. див. Hastings, A.
Голубев, С. 216
Гординський, Я. 286
Горский, А. 42
Госкінґ, Дж. див. Hosking, G.
Грушевський, М. 15, 19, 35, 48, 49, 57, 59, 60, 69, 70, 108, 110, 117, 121, 124, 139, 140, 167, 181, 201–209, 212, 214, 215, 232, 234, 266, 267, 270, 273, 274, 335, 336, 362 див. також Hrushevs'kyi, M.
Гудзий, Н. К. 237, 327
Гуржій, О. 342

Ґелнер, Ернест 3 див. також Gellner, E.
Ґеровський, Ю. А. 184
Ґраля, І. див. Grala, H.
Ґринфелд, Л. див. Greenfeld, L.
Ґудзяк, Б. 115, 182, 200 див. також Gudziak, B. A.

Данилевский, И. 20
Данилова, Л. В. 142
Дворниченко, А. Ю. 61, 110, 123, 129
Дзира, Я. 359
Дмитриев, Л. А. 79, 150, 162
Доброленкова, Н. Ф. 238
Довбищенко, М. 209

Єкельчик, С. 234 див. також Yekelchyk, S.

Живов, В. М. 22, 26, 39, 243
Жиленко, І. В. 289, 291, 293, 296
Жолтовський, П. 370
Жукович, П. Н. 212, 214, 257
Жуковський, А. 220

Запаско, Я. 289
Зиборов, В. К. 16, 21
Зимин, А. А. 152
Зорин, А. 247
Зубкова, Е. 144

Іванченко, Р. 377
Івасів, Р. 193
Іґнатьєв, А. 193
Ісаєвич, Я. 69, 198, 211, 289 див. також Isaievych, Ia.

Казакова, Н. А. 84
Калімон, Й. 303
Капелєр, А. 164, 276 див. також Kappeler, A.
Капраль, М. 341
Карский, Е. Ф. 16
Касьянов, Г. 3
Катлярчук, А. С. 99, 340
Кінан, Е. 135, 145, 146, 148, 153, 156, 159, 166, 168, 172, 173, 224, 252, 258, 326 див. також Keenan, E. L.
Клосс, Б. М. 16, 117, 150, 160
Коба, В. С. 207
Когут, З. 291, 294, 375 див. також Kohut, Z. E.
Колесов, В. 27, 116, 308
Колман, Н. Ш. див. Kollmann, N. S.
Королюк, В. Д. 22
Котляр, М. 57, 62, 64, 65, 101
Котлярчук, А. С. див. Катлярчук, А. С.
Кравців, Б. 334
Кравченко, Б. 355
Кралюк, П. 203, 204
Крамі, Р. див. Crummey, R. O.
Краўцэвіч, А. К. 96
Крейкрафт Д. див. Cracraft, J.
Крип'якевич, І. 57, 99
Кром, М. М. 96, 122, 152, 169
Кузьмин, А. Г. 16
Кузьмина, Л. Ф. 74
Кузьо, Т. 19 див. також Kuzio, T.
Купер, Ф. див. Cooper, F.
Куприянов, А. 144
Кучкин, В. А. 85

Ленхофф, Г. Д. 150
Лидов, А. 160
Лисяк-Рудницький, І. 228 див. також Rudnytsky, I. L.
Литвинов, В. 188–190, 206
Лихачев, Д. С. 16, 79, 83, 143, 154, 162
Лінднэр, Р. 13 див. також Lindner, R.
Лобачев, С. В. 271
Ловяґін А. 249
Лужницький, Г. 346
Лупій, О. В. 206
Луценко, Ю. 379
Любавский, М. К. 96, 98, 108, 109, 123, 140

Магаротто, Л. 26
Мальцев, А. Н. 266
Марзалюк, І. 98–100, 106, 111, 118, 119, 122, 203, 219, 255, 340, 347
Маслюк, В. 193, 195, 298
Махновець, Л. 16, 23–25, 28, 30–33, 65, 295
Миллер, А. 62, 284 див. також Miller, A.
Мицик, Ю. 293, 355
Мишанич, О. В. 16, 213, 218, 385
Мікунайте, Ґ. див. Mickūnaitė, G.
Мозер, М. 100–103
Морозов, В. 3
Моця, О. П. 46
Муравьева, Л. Л. 74–76
Мыльников, А. 252, 291, 292

Насонов, А. Н. 36, 40, 41
Никитин, А. Л. 12
Німчук, В. В. 35, 47, 48
Нічик, В. 188, 220, 299
Нунен, Т. 85 див. також Noonan, T. S.

Оболенский, М. А. 156
Овсянников, Н. Н. 248
Оглоблин, О. 270
Окенфус, М. див. Okenfuss, M. J.
Опарина, Т. 231, 251, 256, 259, 260, 261, 262, 272, 276
Островскі, Д. див. Ostrowski, D.

Павленко, Ю. 19
Пайпс, Р. 279 див. також Pipes, R.
Панкратова, А. 141
Пашуто, В. Т. 57, 60, 61, 85, 96, 98, 101, 105, 151, 152, 255
Пеленський, Я. див. Pelenski, J.
Петровський, М. Н. 207
Петрухин, В. Я. 33, 34, 43

Плохій, С. 60, 140, 182, 185, 192, 197, 203, 209, 210, 213, 216, 234, 248, 253, 257, 258, 264, 265, 268, 273, 275, 335, 353 див. також Plokhy, S.
Погосян, Е. 295, 296, 304, 305, 310, 311, 314–317, 319, 320, 330
Покровский Н. Н. 150
Присёлков, М. Д. 16, 75, 79
Пріцак, О. див. Pritsak, O.
Прохоров, Г. М. 113, 114, 143, 147
Путілов, В. К. 207
Пушкарев, Л. Н. 154

Ранчин, А. М. 80
Ржига, В. Ф. 79, 150
Рицци, Д. 26
Ричка, В. 19
Рігельман, О. 308, 310, 375
Робинсон, А. Н. 41
Роґер, Г. 284, 285 див. також Rogger, H.
Рогов, А. И. 20, 21, 193 див. також Rogov, A. I.
Рогович, М. Д. 299
Романов, Б. А. 16
Русина, О. 95, 100, 101, 109, 113, 115, 116, 120, 122, 128, 152, 153, 156
Рыбаков, Б. А. 16
Рязановскі, Н. див. Riasanovsky, N.

Сагановіч, Г. 62, 100, 103, 109, 181, 235, 266, 339, 340, 342, 346
Салміна, М. А. 77, 79 див. також Salmina, M. A.
Самарин, А. Ю. 288, 295
Сас, П. 206
Седов, В. В. 19, 42
Синицина, Н. В. 159
Сисин, Ф. 184, 356, 380, 381, 388 див. також Sysyn, F. E.
Скрынников, Р. 86, 139
Сміт, Е. див. Smith, A. D.
Смолин, М. 335, 336
Смолій, В. 264, 266, 336, 342
Снайдер, Т. 97, 182, 183 див. також Snyder, T.
Соболев, Л. 197
Соловьев, А. 36, 274 див. також Soloviev, A.
Соловьев, С. М. 258, 308–311, 371, 372
Старнавський, Є. 185
Степанков, В. 264, 266, 342
Субтельний, О. 15, 233 див. також Subtelny, O.
Сушицький, Т. 110, 117
Сушко, О. 191

Тарнопольська, І. 293
Тихомиров, М. Н. 79, 150
Толочко, О. 15, 19, 20, 21, 34, 37, 44, 45, 105, 192
Толочко, П. 15, 19, 34, 37, 45, 46, 105
Тольц, В. 284–286, 327, 328 див. також Tolz, V.
Торке, Й. див. Torke, H.-J.
Трубачев, О. 61, 62
Трубецкой, Н. 141, 321 див. також Trubetskoi, N.

Удальцов, А. Д. 19
Ульяновський, В. 115, 192, 243
Успенский, Б. 230, 243, 321, 324, 325, 327 див. також Uspenskii, B.

Фаизов, С. 157
Феннел, Дж. 15 див. також Fennell, J.
Филимонов, Г. Д. 298
Филюшкин, А. 87, 98, 119, 151, 165
Флоровский, о. Г. 217, 323, 325 див. також Florovsky, G.
Флоря, Б. Н. 20, 21, 26, 60–62, 69, 85, 91, 98–100, 122, 129, 151–153, 236, 255, 261
Франко, І. 194
Фрейдберг, Л. А. 17
Френклин, С. див. Franklin, S.
Фрик, Д. див. Frick, D. A.

Харлампович, К. 283
Хинчевська-Генель, Т. 184 див. також Chynczewska-Hennel, T.

Хлевов, А. А. 11
Хорошкевич, А. Л. 60, 61, 87, 98, 105, 119, 151, 152, 154, 255

Чаквін, І. 62, 105
Черепнин, Л. В. 60, 61, 85, 142
Чех, М. див. Czech, M.
Чистович, И. 299
Чистякова, Е. В., 294
Членова, Л. 145
Чубатий, М. 115
Чухліб, Т. 342

Шабульдо, Ф. 96
Шаскольский, И. П. 11
Шахматов, А. А. 15, 16, 26, 35, 48
Шевельов, Ю. див. Shevelov, G. Y.
Шевченко, І. 47, 59, 113, 159, 182, 206, 220 див. також Ševčenko, I.
Шевчук, В. О. 202, 207, 298, 379
Шепард, Дж. 15, 18 див. також Shepard, J.
Штыхов, Г. В. 13, 61

Щапов, Я. Н. 46

Юсова, Н. 19
Юхо, І. 104, 107

Яковенко, Н. М. 50, 62, 104, 127, 129, 182, 185, 192, 198, 199, 202, 205, 206, 222, 224, 256, 268, 340, 343, 370
Яковлева, Т. 145, 338, 353
Яковлів, А. 270
Яременко, В. В. 16, 23, 24, 193, 206

Aleshkovskii, A. K.
Althoen, D. 184, 186, 188, 190
Anderson, B. 3 див. також Андерсон, Б.
Andriewsky, O. 12,
Anisimov, E. V. 282, 314 див. також Анисимов, Е. В.
Armstrong, J. A. 3 див. також Армстронґ, Дж.
Auerbach, I. 128, 167, 168
Axer, J. 193

Backus, O. P. 120
Baron, S. H. 135, 249
Basarab, J. 228
Bem, E. 368
Bevzo, O. A.
Bieńkowski, L. 345, 347
Bogatyrev, S. 168
Bond, E. A. 156
Borek, P. 193
Bosley, R. D. 86, 149
Brogi, G. 296, 304, 306
Brubaker, R. 4
Brudny, Y. M. 144
Bushkovitch, P. 159, 166, 173, 174, 272, 282, 283 див. також Бушкович, П.
Butler, F. 286
Butterwick, R. 337

Chekin, L. 70
Chynczewska-Hennel, T. 185, 195
Claydon, T. 301
Cooper, F. 4
Cracraft, J. 279, 287, 299–301, 306, 312, 319, 322, 329
Cross, S. H. 16
Crummey, R. O. 136, 159, 323, 324
Cybulski, M. L. 248
Czapliński, W. 194
Czech, M. 185

Dimnik, M. 71
Dmitriev, M. V. 163
Dobrolenkova, N. F.
Dunning, C. 229, 230, 237

Ebbinghaus, A. 76
Essar, D. F. 350

Fennell, J. 15, 59, 115, 167 див. також Феннел, Дж.
Flier, M. S. 160
Florovsky, G. 217, 323, 325 див. також Флоровский, Г.
Franklin, S. 5, 6, 15, 17, 18, 22, 31, 46, 47, 80

Freeze, G. L. 59
Frick, D. A. 182, 184, 185, 204, 208, 219, 259, 356

Gajecky, G. 297
Gellner, E. 3 див. також Ґелнер, Е.
Goldblatt, H. 79, 84
Goldfrank, D. 102, 159
Gonneau, P. 78
Gordon, L. 182
Grala, H. 98, 122
Greenfeld, L. 5, 284–286, 308, 314, 315, 317, 328, 329
Gudavicius, E. 96
Gudziak, B. A. 115 див. також Ґудзяк, Б.

Hagen, Mark von 12
Halecki, O. 115
Halperin, C. J. 36, 74–77, 79, 80, 82, 83, 85, 146
Härtel, H.-J. 299
Hastings, A. 3
Himka, J.-P. 262
Hobsbawm, E. 3
Hordyns'kyi, I.
Hosking, G. 155, 279, 280, 284, 285, 327
Hrushevs'kyi, M. 60, 232 див. також Грушевський, М.
Ihalainen, P. 313
Ingham, N. W. 153
Isaievych, Ia. 68, 211 див. також Ісаєвич, Я.

Jakowenko, S. 300

Kappeler, A. 12, 87, 164, 276 див. також Капелєр, А.
Keenan, E. L. 74, 135, 139, 145, 148, 153, 156, 159, 166, 168, 173, 252 див. також Кінан, Е.
Kentrschynskyj, B. 308
Khodarkovsky, M. 158, 161, 164, 250
Kivelson, V. 136, 173, 240, 241, 246
Kleimola, A. M. 77, 156
Kłoczowski, J. 200, 201, 345
Kohut, Z. E. 12, 69, 289, 294, 375, 387 див. також Когут, З.
Kollmann, N. S. 135, 136, 224, 238, 239, 241, 246
Konopczyński, W. 195
Korduba, M. 99
Korzeniowski, I. 188
Kot, S. 188
Krajcar, J. 200
Kutrzeba, S. 107
Kuzio, T. 2, 18, 227 див. також Кузьо, Т.

Ładogórski, T. 194
LeDonne, J. P. 281
Lenhoff, G. 77, 80
Lieven, D. 279
Lindner, R. 13 див. також Линднэр, Р.
Lipiński, W. (V. Lypynsky) 202, 266
Łopatecki K. 189
Łowmiański, H. 96, 110
Lunt, H. 26

Mączak, A. 190
Magocsi, P. R. 15, 48
Mäki-Petäys, M. 82
Martin, J. 15, 59, 85, 152, 158
Marx, A. W. 3
Mazur, K. 127
Mejor, M. 193
Meyendorff, P. 217
Michels, G. 323
Mickūnaitė, G. 98
Miller, A. 284 див. також Міллер, А.
Miller, D. B. 78
Milner-Gulland, R. 322
Mironowicz, A. 345

Nebesio, B. Y. 375
Noonan, T. S. 85, 87 див. також Нунен, Т.

Ochmański, J. 96, 110
Okenfuss, M. J. 282, 283, 287
Ostrowski, D. 16, 58, 77, 79, 145, 147, 148, 153, 159, 166

Partyka, J. 194
Pavlov, A. 139
Pelenski, J. 12, 81, 96, 115, 121, 126, 128, 145, 147, 150, 151, 154, 156, 157, 161, 262
Pernal, A. B. 350
Perrie, M. 139, 230
Picchio, R. 16
Pipes, R. 279 див. також Пайпс, Р.
Pliguzov, A. 114
Plokhy, S. 236, 289, 384, 388 див. також Плохій, С.
Poe, M. T. 119, 168, 194
Poppe, A. 46
Praszko, J. 345
Pritsak, O. 46, 72, 114

Raba, J. 160
Radyszewski, R. 300
Raeff, M. 145
Riasanovsky, N. 15, 18, 59, 99
Rogger, H. 4, 11, 284, 285 див. також Роґер, Г.
Rogov, A. I. 193 див. також Рогов., А. И.
Rolland, P. A. 26
Rowell, S. C. 95, 96, 101, 103, 107, 110, 112, 115, 123, 131
Rowland, D. B. 160, 236, 243
Rudnytsky, I. L. 228 див. також Лисяк-Рудницький, І.

Salmina, M. A. 75 див. також Салміна, М. А.
Salomon Arel, M. 163, 250
Schilling, H. 217
Semkowicz, W. 107
Senyk, S. 347
Seregina, A. Yu. 163
Ševčenko, I. 26, 47, 59, 113, 159, 206, 220 див. також Шевченко, І.
Shepard, J. 15, 17, 18, 31, 47 див. також Шепард, Дж.
Sherbowitz-Wetzor, O. P. 16
Shevelov, G. Y. 47, 286, 287
Shkandrij, M. 334
Smirnova, E. S. 326
Smith, A. D. 3, 395
Snyder, T. 97, 182 див. також Снайдер, Т.
Soloviev, A. 36 див. також Соловьев А. В.
Stone, D. 95, 337
Subtelny, O. 15, 309 див. також Субтельний, О.
Sysyn, F. E. 12, 182, 185, 196, 222, 232, 263, 266, 296, 356, 370, 380, 381, 383, 387, 388 див. також Сисин, Ф.

Tazbir, J. 183, 191, 192
Tereskinas, A. 339, 368
Thomson, F. J. 217
Thyrêt, I. 86
Tolz, V. 11, 284, 286, 314, 318, 320, 328
Torke, H.-J. 281
Trubetskoi, N. 141, 321 див. також Трубецкой, Н.

Ulčinaite, E. 193
Uspenskii, B. 321, 324, 325, 327 див. також Успенский, Б.

Velychenko, S. 233
Vilimas, D. 98

Walczak, W. 189
Walicki, A. 183, 186
Widdis, E. 5, 6
Williams, G. H. 201
Wilson, A. 2, 13 див. також Вілсон, Е.
Wiśniewska, H. 194
Wiszniewski, M. 191
Wlasowsky, I. 217

Yekelchyk, S. 234 див. також Єкельчик, С.
Yurkevich, M. 375

Zajączkowski, A. 190



Сергій Плохій (Serhii Plokhy)

американський і канадський науковець українського походження, директор Українського наукового інституту Гарвардського університету (Harvard Ukrainian Research Institute), очільник катедри української історії ім. Михайла Грушевського в Гарварді, головний редактор проєкту «Електронний атлас Голодомору» («Мара: Digital Atlas of Ukraine»), член редколеґій часописів «Harvard Ukrainian Studies», «East European Politics and Societies», «Критика» та ін. Один із найавторитетніших знавців проблематики східноевропейського реґіону, автор численних праць із історії ранньомодерної та модерної України, інтелектуальної історії, історії релігій, політичної історії XX століття, багаторазовий лавреат нагород Американської асоціяції україністів (American Association for Ukrainian Studies), відзнак Асоціяції дослідників слов'янських древностей (Early Slavic Studies Association) і Гарвардського університету.

Головні книжки

- *The Last Empire: The Final Days of the Soviet Union* (New York: Basic Books, 2014)
- *The Cossack Myth: History and Nationhood in the Age of Empires*
  (Cambridge: Cambridge University Press, 2012)
  український переклад:
  Козацький міф: історія та націєтворення в епоху імперії (Київ: Лаурус, 2013)
- *Yalta: The Price of Peace* (New York: Viking, 2010; Penguin Books, 2011)
- *Ukraine and Russia: Representations of the Past* (Toronto: University of Toronto Press, 2008)
- *Ukraine's Quest for Europe: Borders, Cultures, Identities* (Saskatoon: Heritage Press, 2007)
- *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*
  (Cambridge: Cambridge University Press, 2006; 2010)
  український переклад: *Походження слов'янських націй: Премодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі* (Київ: Критика, 2015)
- *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*
  (Toronto: University of Toronto Press, 2005)
  український переклад:
  Великий переділ: незвичайна історія Михайла Грушевського (Київ: Критика, 2011)
- *Religion and Nation in Modern Ukraine*
  (Toronto and Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2003; 2009) With Frank E. Sysyn
- *Tsars and Cossacks: A Study in Iconography* (Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute, 2002)
- *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine* (Oxford University Press, 2001; 2004)
  український переклад:
  Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні
  (Київ: Критика, 2005; 2006)

Наукове видання

Сергій Плохій

Походження слов'янських націй:

Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі

Авторизований переклад з англійської

Літературні редактори *Вадим Дивнич, Богдана Матіяш*
Художньо-технічна редакторка *Майя Притикіна*
Коректорка *Світлана Гайдук*
Макетування *Ірини Собко*
Відповідальний за випуск *Андрій Мокроусов*

Підписано до друку 29.01.2015. Формат 70×90/16. Ґарнітура Georgia. Друк офсетний.
Умовн. друк. арк. 32,76. Умовн. фарбовідб. 33,57. Обл.-вид. арк. 34,74. Зам. № 15-569.

Видавець: СП «Часопис "Критика"» ДК № 4419 від 12.10.2012
Свідоцтво про реєстрацію серія А00 № 039445 від 21.01.1997
01001, Київ-1, а/с 255 www.krytyka.com / krytyka@krytyka.kiev.ua
Дистрибуція: тел./факс + 38 044 425 2336; office@krytyka.kiev.ua
Представництво у Львові: тел. +38050 430 2173, natalyasereda@ukr.net

Надруковано в ПАТ «ВІПОЛ» 03151, Київ-151, вул. Волинська, 60

Сергій Плохій

П 39 Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусії – К.: Критика, 2015. – 456 с.

ISBN 978-966-8978-79-1

Книжку одного з найавторитетніших фахівців з історії Центрально-Східної Европи, очільника катедри ім. Грушевського й Українського наукового інституту Гарвардського університету професора Сергія Плохія присвячено питанню про історичні корені сучасних українців, білорусів і росіян. Зіперта на вельми широкій джерельній базі та зосереджена передусім на колізіях змагань за «руську спадщину» й на аналізі домодерних групових ідентичностей східних слов'ян, спільного і відмінного в їхніх культурах, історичних мітах, ідеологіях, візіях себе та інших тощо, монографія охоплює період від хрещення Русі до середини XVIII століття і має за мету підважити усталену традицію розглядати східнослов'янські народи як наперед визначені «предковічні» утворення, перенесені у давнину етноцентричні нації Нового часу. Ідентичність є проєктом і завжди перебуває у русі, стверджує це глибоко новаторське, переконливо ревізіоністичне дослідження, що його західні рецензенти оцінили як доконечне читання для всіх, хто вивчає історію слов'янства і цікавиться минулим Східної Европи.

УДК 94(=16) ББК 63.3(0=Слов)

Книжку, яку ви тримаєте у руках, присвячено питанню про витоки української, білоруської та російської націй. Вона охоплює період від хрещення Русі до середини XVIII століття і має за мету переглянути усталену традицію розглядати східнослов'янські народи як предковічні утворення і «переселяти» у давнину етноцентричні нації Нового часу. Раніше науковці часто-густо уявляли минуле модерних націй подібно до того, як іконописці зображують малятка Христа на руках в Богородиці – маленького, але з цілком дорослим обличчям й осмисленим поглядом, який не залишає сумніву, що його носій уже знає, ким він є. Запропонована тут модель дослідження відходить від традицій іконопису і нагадує радше відео цифрового мікроскопа, що демонструє у пришвидшеному темпі тривалі процеси виникнення, синтезу, розщеплення і трансформації складних утворень. Одне з підставових тверджень цієї праці полягає у тому, що ідентичності завжди перебувають у русі. Нинішнє українське суспільство знає це ліпше за будь-кого.

Сергій Плохій

